

The Twilight of the Republic

共和的黄昏

自由主义、社群主义和共和主义

应奇　刘训练／编

吉林出版集团有限责任公司

要厘清共和主义复兴的意义和限度，我们必须从政治思想的历史叙事和美国宪法的个案研究进展到政治哲学的理论建构，在基本概念及其相互联系的层次上阐明和澄清共和主义与自由主义和社群主义的关系。

自由主义是一种自我颠覆的学说；基于这个理由，它的确需要一种来自社群主义的周期性的矫正。

——Michael Walzer

共和主义是自由主义与社群主义之间的第三条道路。

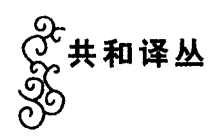
——Jean-Fabien Spitz

直到现实成熟了，理想的东西才会对实在的东西显现出来。密纳发的猫头鹰要等黄昏到来，才会起飞。

——George W. F. Hegel


ISBN 978-7-80720-770-2

定价：45.00元



共和的黄昏

自由主义、社群主义和共和主义

The Twilight of the Republic

应奇　刘训练／编

吉林出版集团有限责任公司

图书在版编目(CIP)数据
共和的黄昏:自由主义、社群主义和共和主义/应奇,
刘训练编. —长春:吉林出版集团有限责任公司,2007.7
ISBN 978-7-80720-770-2
Ⅰ.共… Ⅱ.①应… ②刘… Ⅲ.公民—共和制—研究
Ⅳ.D033

中国版本图书馆CIP数据核字(2007)第119038号

共和的黄昏:自由主义、社群主义和共和主义

责任编辑: 武 学
装帧设计: 林 涛 秦 嶷

出 版: 吉林出版集团有限责任公司
(长春市人民大街4646号 邮编:130021)
发 行: 吉林出版集团有限责任公司北京分公司
(北京市宣武区椿树园15-18号底商A219-A226 邮编:100052)
发行电话: 010-63106240
销售热线: 010-65512133

印 刷: 山东新华印刷厂临沂厂
开 本: 960×1300 1/32
印 张: 15.25
版 次: 2007年8月第1版
印 次: 2007年8月第1次印刷
书 号: ISBN 978-7-80720-770-2
定 价: 45.00元

夕阳西下的哀鸣，抑或一阳来复的期盼？

——写在《共和译丛》之前

应　奇

> 拥有实现其自由之手段的个体很容易蜕化为野蛮人，因为他缺乏他人自由之支持……革命和立国植根于一种悠久的共和传统，它是古代自由与现代自由之间的一场对话。
>
> ——约翰·波考克

> 也许正是过去的那些初看之下没有当代相关性的东西最有直接的哲学意义……而要获得对我们当前的假定和信念的一种更有批判性的视点，就必须回到我们目前的正统还不是正统的历史时刻。
>
> ——昆廷·斯金纳

如果说对公民共和主义精神的发现和颂扬是最近数十年中出现的对西方政治思想史的最大修正，那么自由主义、社群主义与共和主义的三方争论则构成了20世纪80年代以来西方政治哲学论争的基本架构。如果说社群主义与自由主义的论战揭开了西方主流政治哲学全面反省政治现代性的序幕，那么共和主义加入这场论战则不但改变了当代政治论证的智识背景和理论资源，而且提供了走出自由主义与社群主义之抽象对峙的可能出路。如果说在中文政治哲学的语境中，共和主义有可能把被自由主义和新左派之争所分裂的中国知识界和公共舆论领域重新整合在一起，那么，批判地展示共和主义复兴的学术思想谱系及其正反效应，系统地展现当代政治意识形态光谱中的主义之争，并从社会本体论、规范理论

和制度构建诸方面揭示共和主义政治传统的潜能及其对于中国政治哲学未来发展的意义，就成了中国政治哲学从业者当前不容回避的工作。

无论从历时的发展，还是从共时的结构，政治思想史、美国宪法学和政治哲学都可以说是当代共和主义的三个主要工作场域。共和主义复兴发轫和奠基于以波考克和斯金纳为代表的政治史学，他们试图挑战以辉格党人的史学偏见为基础的传统政治思想史图式，复兴公民共和主义的政治传统。但是，剑桥范式的共和主义政治史学在产生广泛深远的影响的同时，也遭致许多严厉的批评和挑战：在历史编纂学的层面上，越来越多的学者开始挑战共和学派对西方政治思想史特别是其中某些代表人物（典型的是马基雅维里）的解释，甚至有学者宣称以波考克为领袖的共和学派的范式革命已经破产；在这种思想史重建的规范涵义方面，则有学者批评斯金纳的“新罗马共和主义”重蹈“工具性共和主义”之覆辙，这尤其表现在他把政治哲学或政治理论的目标降格为如何在政治社会中维系自由的问题，而相对忽视了自由体制的创建以及持续变更的问题。

不错，无论是把共和主义看作自由主义的全面替代方案，还是仅仅当作后者的局部补充，共和主义都不能把自己局限于政治思想史一个战场上。共和主义复兴必须全方位地、具体而微地阐述它对于制度构建和实践的涵义和建议。正是在这个意义上，从对于美国宪法的共和主义解读中提炼出的商议民主观已经被学者们视为共和主义返本开新的一条颇有前景的道路，这是因为商议民主把焦点集中在自由平等的公民之间的政治对话的商议性和改造性之上，并试图以此解决人类的自由要求同时遵循自治与法治这一使柏拉图和亚里士多德、霍布斯和卢梭、孟德斯鸠和托克维尔、麦迪逊和康德、洪堡和密尔、罗尔斯和哈贝马斯均为之殚精竭虑的问题。当然，我们同样应当清醒地看到，以阿克曼、米歇尔曼和森斯坦为杰出代表的美国宪法学中的共和主义复兴与其说是要复兴以共同善为旨归的古典共和主义，不如说是要调和自由主义与共和主义。意味深长的是，如果说“自由主义的共和主义”对前政治的个人权利、个人利益和私人领域的批判是为了与原子主义版本的自由主义保持距离，那么，它对于共同善之商议的信念则是为了与共和主义和社群主义中的前自由主义倾向划清界限。就此而言，要厘清共和主义复兴的意义和限度，我们必须

从政治思想的历史叙事和美国宪法的个案研究进展到政治哲学的理论建构,在基本概念及其相互联系的层次上阐明和澄清共和主义与自由主义和社群主义的关系。

按照一种流传甚广的观点,自由主义、社会主义和保守主义这三种法国大革命所催生的政治意识形态被放置在一个由自由和平等构成的连续统内:相对于社会主义,自由主义愿意给予更多的自由;相对于保守主义,自由主义又愿意给予更多的平等。对自由主义的这种理解正如有人担心的那样会最终湮没自由主义与其他现代性的政治理论或意识形态的根本区别。作为新左派的理论资源和灵感源泉的沃勒斯坦正是基于这种误解把上述三种意识形态归结为关于现代性的虚假争论。就此而论,德沃金对自由主义中立性原则的阐述可以看作是对沃勒斯坦预先展开的元批判。然则,如果金里卡在《当代政治哲学》中关于功利主义、自由平等主义、自由至上主义、马克思主义乃至于女性主义都是一种平等待人的理论的论断是正确的,那么德沃金奉为圭臬的平等的关心和尊重似乎仍然不足以把这些意识形态恰当地区分开来。

正是在这个意义上,当代共和主义最有影响的代表人物之一菲利普·佩迪特在重新划分共和主义、民粹主义和自由主义的政治光谱时所体现的洞见是值得我们重视的。一方面,就社群主义是民粹主义的一种最新表现形式而言,共和主义并不具有民粹主义色彩,而且尤其不是社群主义的。这是因为,与民粹主义和社群主义把人民的集体存在视为主人,把国家视为仆人不同,共和主义把单个和整体的人民视为委托人,而国家是受托人。因此,"虽然共和主义传统认识到民主参与的价值和重要性,但并没有将它视为一项根本性的价值。民主参与对一个共和国来说可能是不可或缺的,但这只是因为它是促进无支配自由的必要条件,而不是因为其独立的吸引力"(《共和主义》"导论")。另一方面,虽然共和主义与自由主义共同认为,在一个超越诸多宗教和相关分歧的基础上,有可能建立一个长治久安的国家和公民社会。但与自由至上主义把人民视为原子化个人的缺乏集体认同的聚合,而理想的国家只不过是个人追求其原子化利益的手段不同,共和主义在与自由主义一样把人民与国家的关系理解为委托人与受托人关系的基础上,进一步锤炼出了与自由主义的无干

涉的自由概念与工具性的共同善观念不同的无支配的自由概念和构成性的共同善观念。

一方面，无干涉（自由主义的消极自由）并不足以保证无支配，另一方面，无支配的共和主义自由与其内涵为政治参与和社群自治的积极自由之间也不能划上等号。尽管佩迪特的自由观表面上看仍然偏向消极自由，而且他本人也并不信奉亚里士多德关于政治参与是人类繁盛的根本要素的观点，拒斥新雅典主义，倡导新罗马主义。但关键之点在于，这种自由概念复活和展现了一种既有历史渊源，又具当代相关性的重要政治想象，从而为制度构建和包括分配正义在内的公共政策问题提供了一种多维的、立体的概念支撑。例如，他的论证精微的共同善的理论就是在这种概念的基础上设计出来的。

对共同善的性质和功能的理解最能体现共和主义与自由主义和社群主义的差异。道义论自由主义主张正当优先于善，在这种自由主义看来，只有多元的善，没有共同的善；即使有共同善，也是工具性的，而非自在的或构成性的，尚塔尔·墨菲说得好，自由主义者羞于承认正当的基础就是善（《政治的回归》）。在批评原子式自由主义的社群主义者那里，善是与实质性的伦理社群联系在一起的，是在先的共识。佩迪特所发挥的共和主义的共同善观念介于这两种观念之间。一方面，并不是只有符合每一个人利益的东西才是共同善，共同善也并不是超越特殊利益和局部忠诚之上的抽象物，自由主义正是基于相反的论证否定或贬低共同善；另一方面，以无支配的自由为依归的共同善并不像社群主义主张的那样是一种至善论的追求，而是一种否定性的约束。无支配的自由分析性地蕴含着平等和正义。在这种意义上，当代共和主义的后起之秀维罗利明确肯定共和主义者的共和国与社群主义者的社群有根本区别，前者建立在正义的基础上，而不是某种特殊的善观念、文化或传统之上。维罗利尤其强调共和主义的核心范畴是法治，而不是公民德性。这正是当代共和主义晚近的主流方向，在我们看来，也是更有前景的方向。

收入这个小译丛的《共和的黄昏：自由主义、社群主义和共和主义》一书正是根据我们对于共和主义理论谱系的上述理解和把握，试图从政

治思想史范式之争、自由主义和社群主义之争、自由主义和共和主义之争诸层面全方位地展示共和主义复兴的智识震荡。毋庸讳言，编者对于共和主义的基本立场和取向乃是“在质疑中肯定、从批判中汲取”。书题中“黄昏”一词虽直接取自集子中施皮兹的篇目，但其涵义则远绍黑格尔《法哲学原理》中著名的密纳瓦之喻。至于共和主义复兴是否堪当此喻，则不但取决于我们的立场，更取决于我们能够在多大程度上对之做出创造性的诠释。在这个意义上，“黄昏”不是一声夕阳西下的哀鸣，而是一种一阳来复的期盼。

《自治的踪迹》则是经编者和作者本人协商后编译的现任哈佛法学院 Robert Walmsley 大学教授米歇尔曼的自选集。近二十年来，基于对于共和主义宪法理论的历史和哲学的反思，对于哈贝马斯商议性政治观和罗尔斯政治自由主义的内在张力的调和，米歇尔曼提出和完善了他的“创生法的政治观”和“规范修补的对话模式”，极大地丰富了人们对于共和宪政主义的理论内核和实践涵义的理解。但是与国内学界对于阿克曼与森斯坦的方兴未艾的译介热情形成对照，米歇尔曼的著述依然少人问津。教授本人对我们的编选方案给予了有力的支持，不但亲自提供他的文章，指导我们的编选，还无偿地授予我们用中文翻译和出版这些文章的权利。特别值得强调的是，迄今为止，这个中文选集是米歇尔曼教授第一个也是唯一的自选集。

《自然权利与新共和主义》的作者迈克尔·扎科特是斯特劳斯学派的成员。众所周知，斯特劳斯的新保守主义思想在美国学界激发的“反驳的”精神取向致力于重新解释美国的立国原则，他们反驳认为制宪者们是依据近代自由主义的政治原则立国的习惯说法，主张美国的立国原则植根于西方精神的大传统，尤其是希腊、罗马的古典政治理念。可以说，美国立国原则和宪法解释是共和学派与斯特劳斯学派的共同作业。但有趣的是，两派的立场似乎都经历了某种逐渐弱化的、与自由主义现代性相调和的过程。这里的关键仍然在于对洛克的解释。哈茨的自由主义范式树立了洛克作为制宪者主要灵感源泉的形象，剑桥共和派听任把洛克局限在辉格自由派中的旧径，甚至进一步将之边缘化。在这个背景下，托马斯·潘高和迈克尔·扎科特试图通过区分政治哲学和政治科学，致力于

重新解释复辟时期、光荣革命后和辉格党传统三个环节，并提出所谓自然权利型共和主义。这些工作确较波考克有所修正和推进，值得译介。

现任教于普林斯顿大学的佩迪特教授是当代共和主义最重要的哲学阐释者。他的《共和主义》一书正在进入政治哲学经典的行列，是当前相关讨论不可或缺的基础。但是同样甚至更为重要的是，佩迪特还是当代罕见的一位极具抱负的体系型哲学家，他的论著试图把心智哲学（包括道德心理学）、规范伦理学和政治理论建构成一个融贯的体系。本译丛中的《人同此心》一书就是这一尝试的记录。佩迪特自称《共和主义》所阐述的就是《人同此心》中的哲学思想的政治理论涵义，评论家们称誉此书"勇于让马克思、尼采、狄尔泰和胡塞尔留给后黑格尔欧洲大陆哲学的重大问题接受最好的体现在分析哲学中的朴素而一贯的明晰性的锤炼"，而且认为这一历险的结果"对于双方都是最好的"（《人同此心》封底）。我们则希望此书及其译介能够有助于改变从以赛亚·伯林到当代中文学术界都存在的"分析哲学与苍生何干"的成见，我们也相信这对于哲学和政治理论都是"最好的"——就正如我们期望，经过创造性的诠释和转化，无论在西方语境还是在中文语境中，无论作为一种政治哲学还是作为一种制度构建模式，共和主义都是"最好的"。

2006年岁末于杭州

目　录

共和主义者的问题*

[美]唐·赫佐格/文　孟军/译　刘训练/校

在未来的岁月中，即便是一个感觉迟钝的政治理论史家也会注意到过去大约25年中最富戏剧性的修正。我这里当然指的是公民人文主义的发现和颂扬。伊丽莎白时代邪恶的马基雅维里已经逐渐被“神圣的马基雅维里”[1]所取代，他写到：“我爱我的城市胜于爱我的灵魂”。[2]政治思想史学家可以亲切地追溯公民人文主义从佛罗伦萨到英国和美国的传播，并赋予我们一个崭新的历史。现在我们知道，美国不是路易斯·哈茨(Louis Hartz)所提出的毫不犹疑的洛克式国家，[3]相反，我们的国父——这个短语现在变得更加恰当——被证明笼罩在共和主义的氛围之中。

我并不怀疑修正主义的学术研究在总体上是一件好事。不过，它的两个特征是有问题的。首先，关于政治思想史和当代政治争论之间的联系存在着一些整体上未阐明的信念，这些联系值得澄清并做出批评性的

---

* 我要感谢 David Anderson, Mark Brandon, Shelley Burtt, Martha Feldman, Amy Gutmann, Isaac Kramnick, Arlene Saxonhouse, Kim Scheppele, Joel Schwartz, Bernie Yack 以及杂志编辑对本文草稿的评论。——原注

[1] Henry Neville, “Plato Redivivus,” in Caroline Robbins, ed., *Two English Republican Tracts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 81.

[2] Machiavelli to Rrancesco Vettori, 16 apr 1527, 转引自 *Machiavelli: The Chief Works and Others*, trans. Allan Gilbert, 3 vols. (Durham, NC: Duke University Press, 1965), II: 1010.

[3] Louis Hartz, *The Liberal Tradition In American* (New York: Harcourt, Brace, 1955).

评价。其次，不管这些联系是否有根据，公民人文主义现在通常被看作是对自由主义的一个有吸引力的替代；但人文主义者提出的是一种相当模糊的学说。为了让他们的批评更加尖锐，他们需要回答一些紧迫的问题，我将以一种相当中性的方式提出这些问题。

一

和其他的修正主义学术一样，关于公民人文主义的著作以一种非凡的和过度的热情为特征。有时，人们会怀疑它的目标是要说明在世界历史上从来就不存在自由主义者，或者约翰·洛克是唯一的自由主义者。唐纳德·温奇(Donald Winch)甚至试图抓住亚当·斯密关于国民军的论述而把他解读成一名共和主义者。[1] 人们通常可以用言过其实的话来诡辩。例如，我会论证说，温奇忽略了斯密对他的密友大卫·休谟的相当恶作剧式的反驳，后者偶尔也赞扬过国民军。[2] 斯密认为很容易证明，国民军是过时的，现代社会中已经变化了的军事和政治环境使得依赖他们来保卫国防变得很荒谬。因此，他使用了一种休谟式的论证来反对休谟：开始时赞扬国民军以及他们在保持公民美德方面的作用，但最后却冷冰冰地指出，结果是，国民军通常会输给常备军。[3]

温奇是否还原了斯密在军事问题上的主张，这对斯密的研究来说至关重要。但是，这对评价人文主义修正运动的主旨来说几乎无关轻重。我们应当期待甚至渴望相当数量的言过其实的评价，以及不可能被深思熟虑所证实的判断。修正主义者通常想推翻一些已经被接受的见解，并指出这些见解会变成令人不快且僵化的东西。这可能需要过度的热情来激发对它的抨击，而且也可能需要过度的热情才能成功地纠正其最糟糕

---

[1] Donald Winch, *Adam Smith's Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

[2] Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 211－212 提供了一个带有参考文献的简要概括。

[3] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. R. H. Campbell, A. S. Skinner, and W. B. Todd, 2 vols. (Indianapolis: Liberty *Classics*, 1981), II: 689－708.

的失误。[1] 知识分子共同体应当最终还原事物的本来面目,并且可能会发现应当感谢那些最片面的成员。(因而,客观性并不取决于那些对真理有一种严格尊重的超凡入圣的个人,而取决于许多可能是心存偏见的个人之间的自由交流。)凡此种种都是我们从密尔那里获得的再熟悉不过的常识;我只是建议回顾一下他在那些由无足轻重之事所引发的激烈而狂热的争论中提出的论证。

不过,激发了共和主义修正运动的一些热情并不单纯是历史学的。它的目标常常似乎是要表明,公民人文主义在今天仍然是一种有价值的可能性。这个目标有时候是明确的,有时候是含蓄的。昆廷·斯金纳在关于马基雅维里论自由的一篇富有启发性的解读中大胆地指出:"我将试图证明,如果我们希望矫正霍布斯的《利维坦》和较晚近的自然权利或人权理论家们的著作在社会自由问题上的教条主义,我们首先需要恢复的传统实际上就是罗马人关于政治自由的自我克制的思维方式"。[2] J. G. A. 波考克更加机敏地评论到:"有一些意识形态的理由(如果它是重要的话)"来"按照它自身的逻辑"追溯公民人文主义的历史。[3] 迈克尔·桑德尔则宣称:"如果'共和学派'在我们意识形态的起源上是正确的,那么或许有望复兴我们的公共生活,并重新激发一种共同体的归属感。因此,关于我们过去之意义的争论会对我们关于当前政治可能性的争论产生后果"。[4]

为什么某种传统的历史在场或缺席会对今天的政治争论产生影响呢?这并不意味着我对学习政治理论史持一种普遍的怀疑主义。我的论

---

[1] 考虑一下 Isaac Kramnick 的尖锐评论"Republican Revisionism Revisited," *American Historical Review* 87 (June 1982), 629 - 664 以及 J. G. A. Pocock 在他的 *Virtue, Commerce, and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) 结尾部分的激烈回应。

[2] Skinner, "The Idea of Negative Liberty," in Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner, eds., *Philosophy in History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 204.

[3] Pocock, "*The Machiavelli Moment* Revisited: A Study in History and Ideology," *Journal of Modern History* 53 (March 1981), 72.

[4] Sandel, "The State and the Soul," *New Republic* (June 10, 1985), 39 - 40.

点更加有限:假定今天有人拥护公民人文主义的事业,那么,他或她为什么应当在意200年(或300年、400年)前的人们是否也拥护它呢?难道让逝者安息不是更恰当吗?通过发现这项事业在多年以前也受到珍视从而认为它在某种意义上是正当的,这难道不带有祖先崇拜的意味吗?

回答这个问题有不同的方式,其中一些方式比其他方式更明智。让我们来评论一下上面提到的三位学者所提供的答案吧。

斯金纳的目标是阐述这样一种自由观,它可以回应由以赛亚·伯林直接提出的一项挑战。他欲求的自由概念既要超越消极自由,但又不包含任何富有争议的亚里士多德式的关于人类真实目的或最高本性的假设。因此,他需要一种将自由与参与这样的行动联系在一起的自由,但又不能主张人类只有在参与中才能获得最充分的发展。斯金纳完全能够以自己的名义提出这种论证,他不需要隐藏在马基雅维里的宽袍大氅背后。然而,正如他指出的,"很容易看出,主张一个概念可能会被以一种不那么熟悉的方式融贯地加以使用,远不如这样一种做法更加让人信服,即证明它已经具有不那么熟悉的但却融贯的用法"。[1] 描绘这样一种对参与的辩护——仅仅将它与保障持续追求个人目的(不管这些目的是什么)的能力联系起来——是一回事,而阐明一种现存的且异常复杂的辩护则是另外一回事。尽管如今的哲学家可能会认为关于马基雅维里的讨论是一种侵入,但斯金纳的策略看起来非常明智。

波考克的目标则不那么明显。波考克为现代政治思想建构了一种百科全书式的论述却坚决避免提及自由主义,这种能力令J. H. 赫斯特(Hexter)大为惊异。[2] 人们可能想知道他如此坚持不懈地致力于复兴共和主义的寓意到底何在,或者怀疑波考克的叙事就类似于《罗森克兰茨和吉尔登斯特恩之死》(*Rosencrantz and Guildenstern Are Dead*,或译《君臣人子小命呜呼》,由汤姆·斯托帕[Tom Stoppard]于1966年创作的一部荒诞剧),甚或《格兰戴尔》(*Grendel*,又称 *Beowulf*,即盎格鲁-撒克逊古史

---

[1] Skinner, "The Idea of Negative Liberty," 198.

[2] Hexter, "Republic, Virtue, Liberty and the Political Universe of J. G. A. Pocock," in his *On Historians* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

诗《贝奥武夫》)。但是,波考克在讨论《马基雅维里时刻》时提出了一个非常明智的目标,他提到"自由主义的批评者为了给自己提供一个对立面而极力夸大它的作用"。[1] 他指出,马克思主义者和施特劳斯主义者都致力于为我们提供一幅以自由主义为中心的现代性图景。如果现在自由主义不幸导致了缺陷,那么我们就可以考虑那些自由主义的替代物,不管是某种美丽的未来社会主义还是某种渴望被复兴的雅典。尽管施特劳斯明确反对,这两种论证模式其实都是历史相对主义的;两者都不可避免地把历史发展问题与评价我们当前的可能性联系起来。[2] 如果现代性实际上并不是彻头彻尾蒙昧自由主义的,那么马克思主义者和施特劳斯主义者的论证将丧失大部分的说服力。由于我们不想面对这种可怕的困境,他们应该以此作为起点而振作起来。

桑德尔的观点是三者当中最有雄心的,并且一再重复:"如果'共和学派'在我们意识形态的起源上是正确的,那么或许有望复兴我们的公共生活,并重新激发一种共同体的归属感"。这个观点为把共和主义的历史和我们自己的争论联系起来提供了一个更一般的理由:不必关注自由的概念,也丝毫不必考虑施特劳斯主义者和马克思主义者对现代性抱怨的细微转换,你就可以接受它。实际上,我认为桑德尔这样的观点激发了共和主义的修正运动;政治理论家通常会为了当代的政治意义而对传统中著名的人物做出新的解释。尽管我们中间有些人并不恋旧,但我们却可能打动我们的同行。

不过,桑德尔的主张听起来至少是一个不合逻辑的推论。他的"如果"从句与他的"那么"从句之间可能是什么关系呢? 首先,我们面临一个历史问题:公民人文主义在殖民地时期的美国很突出吗? 其次,我们面临一个政治问题:公民人文主义在今天对我们而言是一种有价值的可能

---

[1] Pocock, "*The Machiavelli Moment Revisited*," 70.

[2] Strauss 对历史主义的批评,参见他的 *Natural Right and History* (Chicago: University Chicago Press, 1953), 9 - 34;关于马克思主义者和施特劳斯主义者之间的相似性,考虑一下 Strauss 在他的 *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University Chicago Press, 1983), 229 - 231,特别是结尾部分对 C. B. Macpherson 的 *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Clarendon, 1962) 的赞赏性评论。

性吗？这些问题看起来是完全独立的；我们需要一种解释：为什么我们应该认为对第一个问题的肯定回答会使得对第二个问题的肯定回答成为可能，甚或更加容易。即使美国始终是由哈茨所鼓吹的毫无疑义的洛克式国家，为什么就不会"有望复兴我们的公共生活"？措辞上微不足道的伎俩——如果它从来没有第一次有目共睹地获得生机（vital）那么它就不能获得新生（revitalized）——显然是不能让人满意的。我们可以不断地变换这个问题：为什么就不能第一次有望复兴我们的公共生活？那些同情共和主义的人既然通晓神奇铸造术的秘诀，何不直接将我们腐化的政体带回到它所如此不幸背离的基本原则，为什么我们就不能首创一个共和主义的政体呢？为什么我们就不能赢得马基雅维里慷慨给予立法者的赞美呢？

或许我们能。不过，我们应该谨慎行事；尽管历史问题和政治问题之间存在某种距离，但由此得出它们之间是完全独立的结论也可能是莽撞的。让我们概述一下我们可以把它们联系在一起的三种进路。

首先考虑的是破解历史哲学中一些谜题的可能性。尽管直接说明某些历史后果是如何产生的是困难的，但我们仍然可以在主张某个事件或某种传统是重要的时候使用模棱两可的表达。怀疑论者可能会极力主张，我们从来就不知道它在因果上是如何有效的。复制是不可能的，比较历史社会学中的跨文化数据总是造成争议不断的阐释问题；并且我们也没有类似于经典力学那样的社会理论，为我们提供关于诱因的坚实的和容易验证的解释。因此，怀疑论者会继续存在，谈论重要性事实上最后总是沦为评价问题，即使争论各方对此竭力否认也是如此。判断共和主义在殖民地时期是否重要不仅仅是合计一下人数，看看有多少人是共和主义者的问题；这也不可能是计算共和主义发挥了多大作用的问题，因为我们同样没有办法确定任何关于因果关系或反事实的主张。因此，它实际上必然是一个论证共和主义的价值何在的问题。

任何这样的论述事实上都会把历史问题与今天的政治问题联系在一起。不过，仅仅是把前者转化成后者，这样做也未必太简单了。按照这种观点，我们有时可以通过谈论里根来讨论我们的政治，有时可以通过谈论富兰克林来讨论我们的政治；但我们始终是在讨论我们的政治。对知识

社会学的探究可能会让这样一种观点变得似是而非。能否轻而易举地反驳这种观点，我对此并不是胸有成竹；我也无法准确地说明，我们在多大程度上能够明智地讨论历史中的因果关系。但是，共和修正主义者们可能会对如下的观点犹疑不决：他们所做的一切就是要把我们的政治论证隐藏在悠久的历史之中。毕竟，像波考克和戈登·伍德(Gordon Wood)这样的作者都是非常有才华的历史学家。

我们要考虑的第二种进路可以称之为"偶像法"(the icon approach)。很多人都倾向于崇敬政治思想史上的权威人物。我们可能都有自己所钟爱的人物和所厌恶的人物——比如，尼采就经常作为被批判的对象而包括在内；但是，在美国却有一群人物受到广泛的钟爱。他们就是国父，从独立革命时期以来他们一直经历着一种被神化的特殊过程。联邦最高法院经常遵从国父们的意图，或者至少声称如此。电视评论员们通过强制性地向国父们鞠躬而为其辩论增色添彩。甚至连大学生——他们通常不是最虔敬的群体——也希望和渴求能够在美国政治思想的课堂上对国父们发表赞美之词。

我们可能不赞成这类事情。不管富兰克林或杰斐逊给人们留下的印象有多么深刻，我们都会认为，给他们的成就罩上一层钟情的薄雾只会贬低负责任的政治论证的价值。不管你喜欢与否，这层薄雾就在那里，并且起到了一种意识形态的作用。如果我们倾向于不假思索地接受自由主义，而且我们尊敬国父，并把他们视为自由主义者，那么我们的自由主义倾向就只能会得到加强，并且我们会对任何胆敢批评自由主义的人表示不以为然。

因此，为了展开辩论，为了促使人们更加理性地面对论题，打破一些偶像可能会有所助益。当历史学家告诉我们杰斐逊和他的奴隶萨莉·海明丝(Sally Hemings)有不正当关系的时候，他们可能不单纯是在说闲话。〔1〕我们不必把注意力限制在据说是声名狼藉的传记事实上面；还有

---

〔1〕 Fawn Brodie, *Thomas Jefferson* (New York: Norton, 1974); Ronald T. Takaki, *Iron Cages* (New York: Alfred A. Knopf, 1979), 50–55 非常机智地讨论了这些指控的当代政治学意义。

用于批判的智识模式。例如，阿拉斯戴尔·麦金泰尔在他最近对自由主义社会的抨击中让亚里士多德充当了先锋，并且令人惊奇地把亚里士多德解读成一个忘却了政治冲突的理论家。[1] 那么，打碎麦金泰尔的偶像或者用他的先锋来反对他自己，就会很吸引人。并且，发现亚里士多德并没有说过麦金泰尔归结于他的任何东西，也会让人感到满意。[2]

对国父们的重新阐释可以起到一种类似的意识形态作用。这个目标可能是将不假思索的忠诚由自由主义转向共和主义。或者，如果我们对国父们的信奉并非压倒性的，那么这个目标就可能是传达一种令人振奋的，并迫使我们直面对自由主义的控诉，而不是对麦迪逊的辉煌业绩喋喋不休。因此，我们对政治思想史上伟大人物的意识形态忠诚会把理论史与当前的政治争论联系起来。公民人文主义者不能因为使用了同样的策略而受到谴责。

不过，修正主义者可能希望否认他们的学术成就应当被放在一种如此粗糙的意识形态语境中。他们可能会提供一个更富雄心的计划来连接我们的历史与现在。

我们要考虑的第三种进路可以称之为"过去就是现在"(past is present)的方法。假定任何关于我们现在的充分叙述都不可避免是历史的，那么任何"忘记所有历史素材"以及对现在提供一种政治科学的分析的欲望都是完全错误的。如果在这种意义上现在总是考古学的，如果我们文化上的过去所顽固承受的，正如弗洛伊德认为我们孩童时代的经历所承受的那样；那么，我们的过去是否是共和主义的就是很重要的。因为如果过去是共和主义的，那么现在或许仍然是共和主义的。或者更精确地说，如果我们能够激活潜伏的但仍然是在场的过去，那么现在或许就是共和主义的。这个观点会对下述主张提供强有力的支持：修正主义的历史与我们的政治争论是直接相关的。但是，这个观点在这里能够充分发挥

---

[1] Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981), 146 - 147, 153; or *After Virtue*, 2d ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984), 155 - 157, 163 - 164.

[2] 参见 Bernard Yack, "Community and Conflict in Aristotle's Philosophy," *The Review of Politics* 47 (January 1985), 92 - 112。

作用吗?

首先看一个简单的事例,我们不可能找到比个人记忆更宏大的前提。美国人今天对复述越南的可能性非常敏感。当然,他们在这样一些问题上意见并不一致,比如,如何解释越南;或者一种悲伤的重述到底意味着什么:它会允许我们陷入一个泥淖不能自拔吗?或者,它会允许我们的政治意志在国内无节制的反对声中日渐衰竭吗?不管怎样,任何关于我们今天外交政策争论的充分论述都将不得不提及越南(存在多种竞争性论述的越南)。通常,在这些事例中,对我们现在的任何叙述都必然包括我们的某些过去,这么说看来是明智的。然而,共和修正主义者并不能援引这些事例。他们并没有提醒我们,现在仍然活着的我们在十年或者二十年前曾经是热情洋溢的公民人文主义者。因此,他们几乎无法诉诸心理上的记忆。

当然,记忆可能会作为一个社会学术语而得到重构。文化包含记忆,这是很直接的感觉。社会实践可能延续着过去,在此背景中,它们作为可能发生之冲突的合理解决方案而得以产生。例如,亚当·斯密认为1776年的英国人会继续坚持长子继承权,尽管它的理由——即保持土地面积足够大以防止来自野蛮人或危险邻居的攻击——已经不再适用。[1] 人类学家经常指出,今天的土著人保留了许多仪式,有时这些仪式已经严重变形;尽管在若干世代之前它们有着丰富的寓意,但现在已无法感受到它们何以是有寓意的。这些例子提供了涂尔干的社会事实(social facts)的一种并不神秘的翻版,用不着我们想像某个卡斯帕(Casper the Social Ghost,一个卡通造型),这里就有一些"局外的"个人。然而,共和修正主义者也不能援引这些事例。他们并没有主张,我们应该继续坚持共和主义的实践而不用理解它们潜在的理由或寓意。实际上,我们已经放弃了我们的共和主义过去,它的实践已经消失,这反而是他们的理由之一。毕竟,我们一度欣然接受了哈茨对一个洛克式美国的描绘;共和主义的复兴需要艰辛的历史关怀,而不仅仅是指向它。

另外一种社会事实——语言——似乎也提供了一种有益的解答。波

---

〔1〕 Smith, *Wealth of Nations*, I: 381 - 384.

考克本人已经说明，一种语言是如何可能持续存在，传播理念而不需要个人有意维护的。并且，查尔斯·泰勒也指出，我们的语言的作用远不止于帮助我们交换命题；在表达的维度上，它部分地构成了我们的社会实践和我们的个人认同（personal identities）。[1] 公共善的语言在美国确实保留了下来；不管是不幸地还是可以预言地，它是一种容易受到操纵的托辞，为各色各样的政治家玩弄于股掌之中。现在，我们那种笼罩在共同体之中的自我形象，也许正在衰退并且遭到各种理由的攻击。我们可以列举一下常见的疑犯，自从法国大革命以来它们就不断地受到指控：科学和社会科学的机械论观点，前社会个人的原子论观念，依附于他人而导致自主性丧失的消极自由形象，对合理性的官僚政治或技术统治的解释，以及为这些观点所激发的社会实践。[2] 不过，共和主义者可能会极力主张，我们的政治是否会进一步屈从于这些冲击，这是一个开放的问题。

存在着两种解释这种情形的方法。有时，人们会认为，放弃了机械论和原子论，那么其余的必然会导致放弃自由主义。但是，自由主义是一种传统，而非单一的观点；同其他传统一样，它最好被设想为一个存在分歧的家族。假定，霍布斯和洛克也许看起来坚持工具理性、前社会的个人，等等，但我们并不能推论说，这些立场就是自由主义所不可或缺的。我们甚至不需要避开英美传统而借助亚里士多德和黑格尔这样的思想家就可以找到对这些观点的批评。亚当·斯密对我们称之为个人认同的社会建构非常神往，并且他的《道德情操论》就对反身性（reflexivity）的作用做了一种精微的阐述；大卫·休谟嘲笑了“前社会个人”的神话；约翰·斯图亚特·密尔恰恰把自我发展视为其政治理论的核心：但他们都是自由主义者。

其次，我们可能同意，自由主义者会放弃机械论、原子论以及其他观点。不过，关于语言和能动性的更丰富的观点仍然可以提供过去的理论

---

〔1〕 尤其参见 Taylor, “Language and Human Nature,” in his *Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)；当然，这条线索也贯穿在 Taylor 的大部分著作中。

〔2〕 参见 Taylor 的 *Philosophy and Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) 第二部分中的论文以及 MacIntyre 的 *After Virtue*。

与现在的可能性之间可欲的联系。共和主义的概念和范畴隐藏在我们语言之中,并且潜在于我们的社会生活之中。不过,我们这里必须留意两者的合成。人类社会可能不仅依赖于“一种较高程度的主体间意义”,而且也依赖于“赞成深刻的分歧”。只有那些完全互相了解的人才会完全讨厌对方;[1] 理解一切就是宽恕一切(*tout comprendre, c'est tout détester*)。我们隐含的共和主义词汇能否提供一种对这个世界的充分解释,这始终是一个开放的问题:认为这个世界适合于共和主义并不能做到这一点;行动者没有关于他所在社会的信仰是不可救药的。[2] 因此,看来语言自身是不充分的:如果我们的语言和实践能够互相支持,那么共和主义者可能会得到支持。但是,如果我们的语言只是对共和主义的随声附和,那么我们作为共和主义者的自我形象就会暴露其本来面目,那仅仅是一种乡愁或唐吉珂德式的残留。基于这些理由,我看不出,何以语言自身就能够提供在我们的历史和我们当代政治之间的相关联系。

那么,过去可能承载哪些其他意义呢?难道在我们的共和主义先辈和我们之间所假定的连续性纯粹是地理上的吗?地理学当然不足以建立任何文化上的连续性。冰川曾经穿越美国,但是这几乎不能说明我们可以“再次体验”我们的冰川历史。正是在这里,在美国,人民是有德行的公民,或者认为其他人应当是有德行的公民,这一点很重要吗?如果过去所承载的既非心理学意义也非社会学意义,那么诉诸一种特定的美国历史又有什么意义呢?如果共和主义者诉诸16世纪佛罗伦萨发生的事件,又会失去什么呢?

需要强调的是,我指出这些可能性的目的并不是要否定在我们的历史与现在之间存在着有趣的联系,而是要给予该主张一种不同于通常所提供的、值得警觉的解释。今天许多活跃在公民人文主义历史领域的作家声称或暗示,在那段历史与当代的政治争论之间存在某种联系。他们

---

[1] Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man," in *Philosophy and the Human Sciences*, 36.

[2] Taylor, "Social Theory as Practice," in *Philosophy and the Human Sciences*, 101; Taylor, "Understanding and Ethnocentricity," in *Philosophy*, 123 - 124.

需要准确地阐明他们心目中的联系是什么；不然的话，我们的讨论将会裹足不前。

二

今天，那些支持共和主义、德性和共同体的人还需要比以前更加详细地解释他们正在提供的是哪种类型的政治。太多的时间被他们用来抨击自由主义，从而无暇顾及详细阐述和捍卫一种替代物。〔1〕有时候，控诉和补救之间的差距是很可笑的。乔治·维尔（George Will）在他"对现代世界的抱怨"中，为我们绝望的困境提供了启示录般的想像来鼓舞我们。不过，在要得出结论的时候，维尔却含糊而混乱地倡导一种"可以鼓舞人心且高尚的"政治，或者告诉我们"一个民族在道德探索方面具有无限的空间"。〔2〕（他确实建议加强色情法律的管制，但考虑到他对我们的问题所做出的阴郁而毁灭性的描述，这种解决办法实在是微不足道。）

当然，维尔的哀叹与我们某些更加严肃的学术性辩论还有很大的不同。但是，对迫近的灾难的相同暗示也困扰着后者，并且他们通常同样也是含混的。通过让他们的中心概念保留不幸的含混或抽象，共和主义理论家可以吸引那些倾向于赞同他们的人，动摇那些倾向于反对他们的人，并且混淆我们当中那些根本没有明显倾向的人。在历史事件和政治事件之间有一种惊人的相似：如果没有一种集中的词汇，它们都不能有益地探究。因此，我现在打算提出一些共和主义者应该给我们提供答案的问题。我在这里的评论是批评性的，有时可能很尖锐。但它们并不是反驳：即使在政治理论中找到它们，那也是很少。相反，它们的目的是要求共和主义者比现在更加清晰地表明他们的立场。

为了探讨当今共和主义的政治价值，我将讨论一些历史人物。这里我自己对历史的使用可以归结到我前面详细考查过的两种可能性之中。

---

〔1〕例如，Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)。

〔2〕Will, *Statecraft as Soulcraft* (New York: Simon & Schuster, 1983), 141, 140, 138.

和斯金纳一样，我想强调这样一种主张：可以通过表明它曾经被接受来证明某种观点是行得通的；也就是说，我不想被指责说构想了荒谬的可能性。通过提供一个支持共和主义事业的令人不快的人物——本杰明·拉什（Benjamin Rush），我也想倒置使用一次偶像策略。最后，我想对马基雅维里的《佛罗伦萨史》做一些简要的评论，这些评论试图说明，现代共和主义的源头不仅面对着共和主义的一些问题，而且还提供了一些人们倾向于认为具有自由主义精神的救治。

作为立国者之一的托马斯·杰斐逊受到了共和主义者额外的关注。波考克指出，杰斐逊“和任何古典共和主义者一样都信奉德性的理想”。〔1〕我们通常用诸如自耕农农场主之类的形象来看待杰斐逊，而否认他有时确实使用了公民人文主义的语言也是愚蠢的。他能够把农场主赞美为“最有价值的公民，最有活力的，最独立的，最有德性的”，并且他能够对照共和主义的“活力”与“堕落”。〔2〕但是，仅仅因为出现了这些词汇就认为杰斐逊最好被设想成一个共和主义者，这个推断是草率的。我们恰恰需要探究他为何在作品中使用这些词汇，并追问他的用法是否可能将他与马基雅维里、哈灵顿等人区分开来。

实际上，把杰斐逊视为一个共和主义者是一种误导。乔伊丝·阿普尔比（Joyce Appleby）已经巧妙地论证，我们关于杰斐逊的大部分形象——包括那个自耕农农场主的形象——都不能在他的作品中找到支撑。〔3〕更重要的是，杰斐逊的信念不只是把哈灵顿式的修正引入到古典共和主义之中；〔4〕它们使他超越了那种传统。有三点值得注意。首

〔1〕 J. G. A. Pocock, *The Machiavelli Moment* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975), 533.

〔2〕 Thomas Jefferson to John Jay, 23 aug 1785, in *The Portable Thomas Jefferson*, ed. Merrill D. Peterson (Harmondsworth: Penguin, 1983), 384; *Notes on the State of Virginia*, Query 19, in *Portable*, 217.

〔3〕 Joyce Appleby, "Commercial Framing and the Agrarian Myth in the Early Republic," *Journal of American History* 688 (March 1982), 833－849；亦参见她的"What is Still American in the Political Philosophy of Thomas Jefferson?" *William and Mary Quarterly*, 3d ser., 39 (April 1982), 287－309。

〔4〕 比较 Pocock, *The Machiavelli Moment*, 533－541。

先,波考克正确地指出,威尼斯在公民人文主义传统中"成为一个神话,并对想像力产生了强制力量"。[1] 但是,杰斐逊明确地表示了对威尼斯的抵制——"173个暴君肯定会和1个暴君一样富有压迫性。让那些怀疑这一点的人去看看威尼斯共和国吧"。[2] 其次,杰斐逊对宗教宽容的热情捍卫与如下的观点——它被认为是马基雅维里思想的核心——是很难相容的:宗教是政治社会化的一种有力工具。第三,杰斐逊乐于让自己和这种主张保持距离:有天赋的个人应该将他们的生活归功于国家。即便是在私人信件中,杰斐逊也从没有骄傲地宣称,他爱他的国家胜过爱自己。相反,他多少有些尖刻地强调,个人应当过自己的生活:"认为一个人支配自身的权利要少于他的一个邻居或者所有邻居之和,这是违反人情的,也是荒唐可笑的。这将是奴隶制"。[3] 这些观点使得杰斐逊更富有吸引力,至少对我们当中那些钟爱自由主义的人来说是这样。它们也使他成为社群主义批评自由主义的一个不可靠的典型。

一个更可靠的典型是本杰明·拉什(1746—1813),宾夕法尼亚大学的医学教授,华盛顿军队中的总医师(Physician General),在医学、政治学和教育学问题上的多产作家,许多著名立国者的朋友,并且他本人就是《独立宣言》的署名人之一。拉什在1799年提交给美国哲学协会的一篇论文最为著名。在他的"支持黑人的黑肤色(正如它被称为的)起源于麻风病之推想的观察报告"中,拉什论证说,黑人卷曲的头发、扁平的鼻子、厚厚的嘴唇以及超人性欲都来自于麻风病的一种奇特类型。他把这看作是一个富于同情心的观点,因为这意味着黑人有资格得到仔细的关照,而非虐待。拉什还把它看作是在政治上具有重要意义的观点。和其他殖民地时期的共和主义者一样,他担心一个在种族上异质的共同体不可能成为一个政治上统一的共同体。如果黑人患有疾病,他们也许可以治愈。拉什设想,自然可能会自发地治愈黑人(所以他解释了一些白化病的病例),并且补充说,我们可以借助挤压皮肤或者未成熟的桃汁来加快自然

---

[1] 比较 Pocock, *The Machiavelli Moment*, 102。

[2] Jefferson, *Notes on Virginia*, Query 13, in *Portable*, 164.

[3] Jefferson to James Monroe, 20 may 1782, in *Portable*, 365.

的治愈过程。〔1〕

把这看作是意识形态影响科学实践的另外一个例子而不予理会是容易的——非常容易；但更为重要的是，它也为共和主义者提出了一个政治问题。假定——这显然是真实的——我们生活在这样一个社会中：它几乎不可能由对公共善的一种共同理解而统一起来，有德性的公民几乎不情愿总是为了整个共同体的利益而放弃他们的偏私要求。这样，我们就面临一个**转化问题**(the transition problem)：为了铸造(或者"恢复")一种共和主义的政治，我们应当采用哪些手段？认为我们别无选择，只能开始"治疗"黑人，或者采取雅各宾派的恐怖政策，这当然是可笑的且反历史的。然而，还存在着较少时代错误但同样是混乱的选择：我们可能会提议取消同性恋者的权利，或者保持女性的传统角色，认为这两个群体日益增长的自由对社会秩序和共同体构成了威胁。毫无疑问，这些选择是令人不快的；但我们需要一种理论来解释我们为何应当抵制它们。今天的共和主义者为我们提供了一种解释，即我们如何在美国建立一种公民德性的政治，"卷入了义务与纠葛的网络中，后者与任何意志行为无关，而且不是以使之可以忍受的共同认同或扩展性自我定义为中介的"。〔2〕这个观点简言之就是：如果自由主义是问题的话，共和主义如何可能是解决办法？

宽泛意义上的教育看来可能是这个问题的答案。我们的认同并不是具体的；伴随着新的经验，我们可能开始重新设想自己，成为共和主义政治所要求我们成为的公民类型。尽管教育可能意味着许多不同的事情。这个单词本身不能提供转化问题的答案，并且某些教育模式可能是不一致的。

---

〔1〕 对此的讨论参见 Winthrop D. Jordan, *White Over Black* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968), 495, 517 - 522; Takaki, *Iron Cages*, 30 - 34。

〔2〕 Michael J. Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," *Political Theory* 12 (February 1984), 94；也考虑一下 Michael Walzer 在"Socialism and Self - Restraint," in his *Radical Principles* (New York: Basic Books, 1980) 中对现代社会的描述和 Charles Taylor 的"Legitimation Crisis?" in his *Philosophy and the Human Sciences*。

再次考虑一下拉什。拉什猛烈地攻击杰斐逊所竭力主张的宗教宽容。他陶醉在他在爱丁堡所观察到的“道德秩序”之中，“礼拜天挤满了人群的教堂”，不会看到乱扔的入场券，很少有诅咒或者醉态，并且他把这些事务的和谐状态归功于“教区牧师的教诲”。〔1〕拉什乐于推广从他对爱丁堡的访问中获得的经验。在1791年，他主张采用《圣经》作为学校的通用课本。认定“基督教是唯一正确和完美的宗教，并且那些采纳其原则、服从其箴言的人将会聪明而幸福”，拉什感叹美国没有采用“建立和延续我们共和主义政府形式的唯一方法，那就是，通过《圣经》，依据基督教的原则对年轻人进行全面的教育”。〔2〕在1798年，他阐发了一种更为全面的教育观。〔3〕由于渴望效仿斯巴达人，拉什拒绝了盛大的教育旅行以及任何一种国外的教育方式。他认为，美国人已经足够多样化了；多元主义是“统一的和爱好和平的政府”的敌人。拉什再次号召采用基督教，并巧妙地阐释了他的共和主义结构：“没有（宗教）就没有德性，没有德性就没有自由，而自由是所有共和主义政府的目标和生命”。《新约》最合适不过了，因为“一个基督徒不可能不成为一个共和主义者”。（公民人文主义从佛罗伦萨到美国的传播在这里就类似于电话游戏，其中的信息被系统地曲解了。）

拉什的教育（如果成功的话）培养的不仅是道德上正直的公民，而且还是政治上富有献身精神的公民。这里，拉什反对杰斐逊的主张：人们有权利为自己而生活。（在对杰斐逊的一个情感复杂的素描中，拉什介绍说，当他询问杰斐逊是否愿意作为特别代表出使法国时，杰斐逊“说‘他会因为服务国家而完蛋’”——但他又补充说，在当选总统后，杰斐逊“在那个时候拒绝是因为他妻子的疾病”。〔4〕）拉什的基督教学生确实是一

---

〔1〕 *The Autobiography of Benjamin Rush*, ed. Georage W. Corner (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1948), 51 - 52.

〔2〕 Rush, "The Bible as a School Book," in *The Selected Writings* of *Benjamin Rush*, ed. Dagobert D. Runes (New York: Philosophical Library, 1947), 117, 130.

〔3〕 Rush, "Of the Mode of Education Proper in a Republic," in *Writings*, 87 - 96. 本段余下的引文和下一段中没有另外注明出处的引文都来自于这篇文章。

〔4〕 Rush, *Autobiography*, 151.

个热情的共和主义者:"我们的国家包括家庭、朋友和财产,这些是我们应当首先考虑的。要教育我们的学生:他们不属于他们自己,他们是公共财产"。然而,在一个意外的排外场合,拉什承认,希望他的学生"带着同样的感情,接纳整个人类大家庭"是不现实的;因此,他们可能更偏向美国的公民。拉什的学生也会学习正确的政治理论——"他们必须被教导,只有在一个共和国中才会有持久的自由"——并且拌着斯巴达的黑肉汤(Sparta'sblack broth)把它咽下去。拉什总结到,宾夕法尼亚的立法能够通过采用他的教育计划而创造一个世界,即使是黄金时代也不会比这个世界更加令人愉快。

因此,宗教和政治灌输是一种可能的教育方法。根据拉什的论证,人们可能会质疑,学院中的公民人文主义者和道德多数派(the Moral Majority)之间是否存在深刻的相似性。人们可能会更加普遍地质疑,如果有德性的公民就像机器人一样令人不快,那么共和主义传统本身是否包含一种敌视个人主义的因素。拉什未置可否,但他坚决地断言:"我认为把人转变成共和主义的机器是可能的,这一点很明确",共和主义的机器则会毫不犹豫地断言:"共和国中的每个人都是公共财产。他的时间和才能——他的青春、他的成年、他的老年,以及他的生命、所有的一切——都属于他的国家"。[1]

把拉什视为一个精神错乱的共和主义者,一个这种传统的古怪代表,这是没有用的。首先,我们同样需要说明为何这种事情是精神错乱的;其次,它也不仅仅是古怪。卢梭坚持认为,好公民有时如此愚蠢以至于会被机巧的论证所欺骗,[2]良好的教育将"把罪恶消灭在萌芽状态中","新生的婴儿在他第一次睁开眼睛的时候就必须注视他的祖国,并且直到他死去的那一天都应当心无旁骛"。[3]机器人并不能成为有创造性的公民,但共和主义传统倾向于把政治创造性完全地归功于塑造了社会的伟

---

[1] Rush, "Of the Mode of Education Proper in a Republic," in *Writings*, 92; Rush, "On the Defects of the Confederation," in *Writings*, 31.

[2] *Du contrat social*, bk. IV, chap. 1.

[3] Jean-Jacques Rousseau, *The Government of Poland*, trans. Willmoore Kendall (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1972), 21, 19.

大立法者。共和主义的公民"参与",但仅仅是为了巩固他们的社会化。这就是为何卢梭的公民在行使他们的主权时并没有被认为发表过多少议论;不管从民主理论的立场看,这多么不可思议。[1] 并且,这也是为何哈灵顿《大洋国》中的公民会崇拜克伦威尔;一个公民在殷勤地赞扬执政官(the Lord Archon,在这部作品中显然就是克伦威尔的伪装)时"喜极而泣":

> 啊,我们的执政官可以带着假发(我认为这是为了舒适)在街上散步,人民会跟在后面祈祷。他的脚决不会沾湿,因为人民会在他所行走的道路上掷满鲜花。他在人民的心目中和善良人们的估价中所占的地位,将比步上宝座的君主的地位还要高。那些君主们会把妨害他的其他君主从宝座上推下来,但我们的执政官却有二三十万人愿意为他当尽家业、效命驰驱。[2]

这些就是人们在教育有德性的公民时能够实现或有望实现的生动的、令人反感的形象。

即使是看起来和教育一样单纯的转化策略也可能是令人不安的。同样,共和主义的政治在今天要为我们严肃地提供一种生动的选择,我们仍然需要某种关于我们如何能够实现相当必要之社会和心理转化的故事。不过,除了转化问题之外,共和主义者至少还要面临两个问题:确定共识和处理冲突。

和他们的前辈一样,今天的公民人文主义者渴望一个人们共享着基本计划的世界。看看我们的自由主义多元社会,他们看到的是混乱而不是一个和谐有序的共同体,在那个共同体中一些共享的目的允许我们解决我们的分歧。[3] 混乱的诊断可能取决于我们透过亚里士多德或涂尔

---

[1] *Du contrat social*, bk. IV, chap. 2.

[2] *The Political Works of James Harrington*, ed. J. G. A. Pocock (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 349.

[3] 麦金泰尔一再强调,我们需要"一种善的观念"(重点为原文所加)来理解我们自己的生活并做出正当的决定:*After Virtue*, 204; *After Virtue*, 2d ed., 219。

干的社会理论的有色镜来观察世界,而不是取决于世界上的实际问题。[1]也就是说,我们没有适当的理由认为,基本的道德共识可以把社会团结在一起。尽管是这样,共和主义者也要为我们提供一种说明:哪些信念应该约束我们,超越我们个人计划的公共归属应该有哪些**内容**,公共善到底应该是什么。

对自由主义的批评总喜欢指责自由主义是不完善的。自由主义者告诉我们,他们拒绝坚持任何关于美好生活的权威观念;自由主义者认为,真正重要的是生存或者欲求的满足。自由主义者有一个简单的反驳:既然政治只是众多社会设置中的一个,那么个人就可以在其他社会设置中追求美好的生活。说政治不应当涉及美好生活并不意味着美好生活是不重要的。这种指控用来反对共和主义者似乎更好。我们应当共享某些信念,这听起来可能令人心动;与那些和你共享最深刻信念的人生活在一个共同体中,这可能是美妙的,特别是如果你能够运用游戏论的、多层次的知识的话(你知道他们会同意,他们知道你会同意,你知道他们知道……)。但是,我们应当共享哪些信念呢?

拉什的答案——我们应当共享基督教和道德秩序——不可能引起学院里公民人文主义者的兴趣,遑论学院外的人。指定任何公共善的观念当然都会强化转化问题:一旦这个观念被提出来讨论,我们能够让每个人都同意它——不管它的内容如何——这似乎更加不合情理。

也许共和主义者应该试图回避这个问题,通过在确定何谓公共善的问题上采取一种程序性的解释,即通过民主辩论。对民主的颂扬无疑不同于对公民德性的颂扬,但它们在这里却可能会合。[2]然而,我们再次需要详加阐述。争议是直接民主还是代议制民主?是分散的还是全国性的?社群主义者通常怀疑代议制民主,他们倾向于将这种民主贬低为真

[1] 这里参见 Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society*, trans. Stephen Holmes and Charles Larmore (New York: Columbia University Press, 1982),特别是译者导论,xv - xix。

[2] 赞同民主的两部近著参见 Joshua Cohen and Joel Rogers, *On Democracy* (Harmondsworth: Penguin, 1983); Benjamin Barber, *Strong Democracy* (Berkeley: University of California Press, 1984)。

实民主的一幅暗淡的自由主义讽刺画。〔1〕这个传统告诉我们，共和主义者所热衷的是在地方设置中更容易维持的民主。但是，当人们聚集起来表决何谓公共善的时候，我们当中又有多少人愿意生活在远离中心的南方呢？

无论他们投票赞成代议制还是直接自治，全国性政治还是地方政治，共和主义者都会指出，我们经常把民主辩论看作是达成共识。尽管，有时候共识最好理解为一种不稳定的妥协——这种妥协需要不断地重新谈判——而不是真正的一致同意。并且，民主政治有时候根本不能达成共识；甚至诸如校董事会政治这样普通的设置都可能存在持久的分歧。确实，认为关于公共善、公民应当共享哪些基本计划的公共辩论都会达成真实共识，这是难以置信的。并且，如果真是这样的话，我们可能不得不担心，缺乏一种有活力的分歧可能会使民主辩论比相反情况更不明智。我们没有必要把根深蒂固的分歧视为现代社会中共同体脆弱性的一个征兆而表示悲痛；这些分歧可以作为有力辩论的必要组成部分而加以接受。并且，民主的公民会赞成，即使在美好生活的观念上没有达成一致，强有力的辩论也是一件好事情。自由主义者通常会同意，在支持自由主义的民主制度方面我们有一种共同的利益。不过，由于允许我们自由地形成极有可能相互冲突的生活计划，任何关于公共善的类似说明都不能让我们的共和主义者感到满意。

具有讽刺意味的是，与他们智识上的前辈相比，今天的共和主义者在达成共识的可能性上更加自信。因此，让马基雅维里来反对我们的共和主义者是很具诱惑力的——这里又是偶像策略。马基雅维里受到过这样的指责，即他幻想和不加批判地回应腐朽的罗马人关于公共善的陈词滥调。〔2〕这个指控对于罗马的政治思想来说可能是不公平的：在一个机敏的揭露性篇章（这也是我所知道的第一篇关于行为主义的真正篇章）

---

〔1〕对现代技术奇迹的献媚，参见 Robert Paul Wolff 在他的 *In Defense of Anarchism* (New York: Harper & Row, 1976), 34 - 37 中对直接民主的讨论，这部著作尾随 Wolff 的 *The Poverty of Liberalism* (Boston: Beacon Press, 1968)之后决非偶然。

〔2〕Mark Hulliung, *Citizen Machiavelli* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983), chap. 5.

中，波利比乌斯揭示出，使得罗马士兵如此勇敢的著名公民德性，实际上不过是一个仔细设计的、针对理性行动者的奖惩方案的结果而已。[1]因此，这个指控对马基雅维里显然是不公平的，在他的公民德行共同体中充斥着冲突。

实际上，马基雅维里坚持认为，“那些相信共和国可以统一起来的人被他们的信仰欺骗了”。[2]这里相关文本是马基雅维里的《佛罗伦萨史》；马基雅维里声称，他所知道的一切事情都在《君主论》和《论李维》里面，对于那些没有被马基雅维里迷惑的人来说，《佛罗伦萨史》确实很有趣，它澄清了《论李维》对一种公共善的政治(politics of the common good)的波动。圭尔夫派(Guelf，教皇党)反对吉贝林派(Ghibelline，皇帝党)，比安卡反对内拉，贵族反对中产阶级，奔德尔蒙蒂反对乌贝尔蒂，多纳蒂反对切尔基，阿尔比齐反对里奇，佛罗伦萨人冲突的名单还可以继续列下去。尽管马基雅维里嘲笑佛罗伦萨甚至没有办法比肩罗马的伟大，这些冲突顽强而持久的存在本身并未取消佛罗伦萨成为共和国的要求。统一甚至是共和主义自由的敌人。当雅典公爵控制了佛罗伦萨后，“他说，他的目的并不是要窃取这个城市的自由，而是要恢复它的自由；因为只有分裂的城市才受奴役，而统一的城市才可能享有自由”。然而，马基雅维里对此表示反对：公爵在拒绝执政团(Signor)的请求时有一颗“顽固的心”，这个请求希望他满意于自由给予的、部分的权威；并且，当他在宫殿即位以后，“发生的这一切事情，对那些由于无知或出于恶意而表示赞同的人们来说，自然是称心如意；但正直的人们看到之后却悲痛得难以形容”。[3]

公爵的统治是残酷的，以重税、不公正的裁决、残忍、屠杀、酷刑、剥

---

[1] Polybius, *The Rise of the Roman Empire*, trans. Ian Scott - Kilvert (Harmondsworth: Penguin, 1979), bk. 6, 318 - 338, especially 329 - 335. Note Machiavelli, *The Art of War*, bk. 6, in *Chief Works*, II: 689 - 690.

[2] Machiavelli, *History of Florence*, bk. 7, chap. 1, in *Chief Works*, III: 1336. 亦参见 *History*, bk. 2, chap. 12, in *Chief Works*, III: 1093 - 1094。

[3] Machiavelli, *History of Florence*, bk. 2, chap. 34 - 35, in *Chief Works*, III: 1123 - 1126. Note *Discourses*, bk. 1, chap. 4 对分歧的直接赞扬。

削、输入法国的风俗和强奸而闻名。他的统治印证了马基雅维里在《佛罗伦萨史》中不厌其烦一再重复的观点：把一种公共善的政治托付给单个人是脆弱的。[1] 不管个人是软弱的、贪婪的，还是充满热情的，他都可能伤害整个城市。共和主义的自治由于权力较少集中，因此较少可能被滥用。

不过，毫无疑问的是，那里仍然存在明显的分歧。根据马基雅维里的观点，罗马和佛罗伦萨都是分裂的。区别在于，争议激烈到何种程度以及他们如何处理争议。罗马通过争论，而佛罗伦萨通过战斗；罗马人通过立法，而佛罗伦萨通过流放和屠杀；罗马人增强了她的军事力量，而佛罗伦萨"完全毁灭了"她的军事力量；此外——这一点对于平等主义的共和主义者而言是有趣的——罗马留下的是更大的不平等，而佛罗伦萨留下的是更大的平等。[2]

那么，马基雅维里建议如何来处理冲突呢？他的方式让人联想到边沁和麦迪逊——那些通常不会被视为其智识盟友的作家。马基雅维里的立法者试图确保对个人私利的追求能够在公共利益中得到偿还，甚至让"自私的怀有野心的人们互相监视，以便合法的边界不会被逾越"。[3]

我并不想把马基雅维里视为一个隐蔽的自由主义者，也不想主张对政治冲突的任何深思熟虑的救治都会导向自由主义。相反，我想指出的是，自由主义能够为回答我就共和主义政治提出的所有问题提供资源。考虑到个人拥有权利，考虑到这些权利能够保障个人追求自己的计划，它

---

[1] Machiavelli, *History of Florence*, bk. 4, chap. 1; bk. 3, chap. 17; bk. 3, chap. 25; bk. 7, chap. 4; in *Chief Works*, III: 1187, 1168, 1180－1181, 1340.

[2] Machiavelli, *History of Florence*, bk. 3, chap. 1, in *Chief Works*, III: 1140. 亦参见 *History*, bk. 2, chaps. 25, 36, in *Chief Works*, III: 1110, 1128。考虑到 *Discourses*, bk. 1, chap. 55，这里对平等的评论是让人迷惑的。无论如何，马基雅维里这里都没有打算取消佛罗伦萨人对参与的承诺。比较 J. R. Hale, *Florence and the Medici* (Thames and Hudson, 1977), 90：按照 1494 年的宪法，"显然，大量有公民资格的公民并不想参加市政会议，那要花费很多时间，这样他们就没有足够的时间呆在商店或账房里了。其他想参加会议的人却不能参加，因为他们拖欠税款。会议的法定人数固定在 1000 人，尽管不参加会议会受到重罚，但举行一次会议常常是困难的"。

[3] Machiavelli, *History of Florence*, bk. 7, chap. 1, in *Chief Works*, III: 1337.

们可以消除转化问题让人烦恼的解决办法。我们不会接受强制,因为它可能会侵犯权利。把教育算作一种帮助个人做出明智选择的方法,这会排除任何渴望把个人改造成机器的方案。接受一种自由主义民主的理论将排除不受约束的多数原则。[1] 运用宪法的、法律的和制度的防护措施来抵制政治权力的滥用将为我们提供缓和政治冲突的一种明智方法——让那些诸如善的观念这样容易激发感情的主题首先远离政治议程。

然而,今天的共和主义者并不想利用这些常见的自由主义策略。他们想让共和主义成为自由主义的一种替代物。不过,没有人会否认,在公民德性的传统中(就像在其他传统中一样)会产生典型的困境。这种传统可以夸耀有足够的资源来解决自身的问题吗? 为什么拉什之流所鼓动的有害的可能性代表了坏的共和主义,对此有没有原则性强的共和主义解释? 或者,共和主义者通常只能偷偷地利用自由主义的原则吗?

我在前面认为,如果自由主义是问题,那么很难看出何以共和主义就是答案。有些人可能想颠倒这个观点,并且说,共和主义是问题,而自由主义是答案。我(仍然)不想采纳这种主张,并且显然这里也没有为之辩护。相反,我只是为共和主义者提出了一些紧迫的问题,我希望这些问题能够集中并深化我们的政治争论。我们从试图回答这些问题的努力中得到的唯一收获就是:更加集中的争论将揭示,说共和主义是自由主义疾病的一种有效的救治方法,实际上不过是伤感口号的无可救药的空洞集合,或者是一种充满诱惑却具有毁灭性的塞壬的歌声。

Don Herzog, "Some Questions for Republicans", in *Political Theory*, Aug. 1986, Vol. 14, pp. 473 - 493.

---

[1] 对自由主义和民主之间关系的一个精彩讨论,参见 Amy Gutmann, "How Liberal Is Democracy?" in Douglas MacLean and Claudia Mills, eds., *Liberalism Reconsidered* (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983)。

共和主义:概念之旅*

[美]丹尼尔·罗杰斯/文　孟军/译　刘训练　王崇兴/校

一

共和主义这个概念是1980年代成功的故事之一。在一代人之前,这个术语——尽管不是不为人所知——并不比其他历史词汇包含更多的内容。1972年罗伯特·沙尔霍普在一篇历史编纂学论文中,首先对共和主义做了正式分析,并且赋予其概念上的同一性。在接下来的十年里,共和主义进入关于(美国)革命时期和早期国内政治的学术争论的视野,此后不久复又进入19世纪历史编纂学。到了1985年,用它的一个主要批评者的话说,它是美国南北战争之前文化史上"最变化多端"的一个概念。到了1990年,它已无处不在,并使一切显得井井有条——尽管让人感到有些单薄——就好像一颗新星进入它的红巨星阶段。[1]

---

* 这篇论文的早期版本是提交给在1991年4月份在耶鲁大学召开的"美国思想中的政治认同"会议,这次会议由the Yale Social Thought和the Conference for the Study of Political Thought共同举办。我要感谢Joyce Appleby,Thomas Bender,Morton Horwitz,Linda Kerber,james Kloppenberg,Pauline Maier,Reid Mitchell,John Murrin,John Pocock和Sean Wilentz的批评性回应。——原注

[1] Robert E. Shalhope, "Toward a Republican Synthesis: The Emergence of an Understanding of Republicanism in American Historiography," *William and Mary Quarterly*, 29 (Jan. 1972), 49-80; Joyce Appleby, "Republicanism and Ideology," *American Quarterly*, 37 (Fall 1985), 461.

共和主义突然出现在舞台上，这个过程不仅仅是一种智识上的时髦。事实上，它也不是由重新挖掘的证据所促成的一项发现。它是一种概念上的转换，一种广为人知的重构，一种库恩式标准和动力学意义上的范式转换(paradigm shift)——如此贴切，托马斯·S. 库恩的《科学革命的结构》仿佛就是为它量身定做。自从这本书在1962年出版之后，从库恩的纯粹是挑衅性的范式转换概念中寻求永久的价值已经构成了一项颇为可观的知识产业。现代科学通过间歇性的概念革命而不断发展，从一个高度精微的假设结构过渡到另一个，或者简单地说，它通常更近似于转变(conversion)而不是常态科学(normal science)的逐步累积过程；这并非什么新奇的观点。库恩的与众不同之处在于，他坚持认为结果并不取决于相互竞争的范式之间的比较综合能力——并不取决于获胜的范式吸收被击败的范式的能力，就像教科书所声称的，爱因斯坦的物理学将牛顿的学说包含在内——而是取决于新的范式突然之间理解那些被专业人士现在认为是最紧迫之困境的能力，尽管其松散的目标和解释局限从来就不是显著地少于旧的范式。库恩式的科学并没有扩张什么，它的增长并非累积式的：它从范式跳跃到范式，从一组可以识别的问题群跳跃到另外一组。〔1〕

和那些让库恩感兴趣的范式相比，共和主义是一个相对温和的范式。不过，它成功的过程非常类似于库恩范式。共和主义在一系列解释结构中的位置，它通过在传统上分割的分支学科与问题群之间的交互跃进而发展，它在解释如此之多紧迫性谜题上的能力连同它自身某些内在的模糊性——所有这些都符合范式更替(paradigm succession)的性质。它还符合库恩没有强调的一个特点：在扬弃中诞生的新范式带有它所替代之范式的痕迹。

共和主义的兴起和繁荣构成了一个范式性的事件，然而，这并不像历史编纂学的转换本身那么引人注目。其中的障碍是难以克服的。共和主义综合(the republican synthesis)的基本文本艰难地处于无法阅读的边

---

〔1〕 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1970). 亦参见 Thomas S. Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (Chicago, 1977)。

缘,是高度学院化的,是由共识达成的,在很多方面就像它们打算取代的共识史学一样。这种综合最有效的普及者是查尔斯·比尔德的继承者,研究19世纪美国工人阶级的历史学家;他们致力于冲突的研究,属于新比尔德主义或新马克思主义传统的唯物主义者,通常对思想观念深表怀疑。即使是18世纪共和主义的解释者也是以如此之多、完全不同的语气来谈论时代、意识形态、政治与共和主义本身,很难理解这样一个负载如此沉重的术语能够在正常环境下取得范式的地位。

但是,库恩的中心论点可谓一语中的:不是逻辑而是解释的需要创造了范式。共和主义的概念能够揭开美国政治和政治文化中的基本谜团,这种信念的历史是多重的、有时甚至是矛盾的需要相结合的历史。这也是历史学家如何论证、概念如何让人信服的历史。

二

共和主义的综合只有在一种范式更替中才能被理解:比尔德的、哈茨的以及共和主义的。比尔德范式在组织美国历史时围绕着一连串永无休止的相互冲突的物质利益,哈茨范式围绕着一种稳定的自由主义共识,而共和主义范式则围绕着自由主义的先驱及其竞争者的重要性。和所有更替的范式一样,它们不仅互相竞争而且互相反射,推翻并模仿其他范式的根本弱点。这是造成如下情形的原因之一:与哈茨的自由主义形成范式对立的共和主义很难定义甚至理解,除非是把它放在一面复杂的哈哈镜中。

在某些方面,"哈茨的"并非第二种范式的恰当名称。1950年代和1960年代早期自觉的后比尔德主义的、后进步主义的美国历史学家很少认可路易斯·哈茨的格言式风格,以及他的如下观点:自由主义随着具有开创精神的英国移民一道穿过了大西洋,而没有带着封建传统。然而,在那些对美国政治的根本性稳定留下深刻印象的人当中,没有人比哈茨把自由主义的共识表达得更有说服力,也没有人像哈茨那样让"一个本质上是洛克式的美国"这个概念席卷如此广阔的历史编纂学领域。"约翰·洛克支配着美国的政治思想,没有其他哪个思想家能够这样支配一个国家的政治思想",哈茨在《美国的自由主义传统》中写道,"他是一个泱泱

大国的老生常谈”。〔1〕

即便后进步主义历史学家笔下的洛克不是比生活既渺小得多又伟大得多,但将美国认同的核心悬系在如此纤细和书生气的线索上,恐怕仍过于令人侧目。哈茨范式的信徒都阅读过《政府论》的关键段落,并且学会了将洛克援引为革命一代的荣誉成员。洛克的作品与18世纪和19世纪英美那些与其不相伯仲的权威的作品一争上下,这并不是一个特别引人人注目的事实。哈茨主义者认为,美国人喜欢洛克是因为美国社会在骨子里已经是洛克式的:个人主义的、雄心勃勃的、支持资本主义的,一句话,“自由主义的”。洛克的结论已经融入他们的社会经验之中,他们根本不需要阅读他——或者以丹尼尔·布尔斯廷的(哈茨范式)变体来看,他们不需要阅读其他任何人。除了作为社会和文化安排的一个标签,洛克对哈茨主义者来说几乎无关紧要。〔2〕

然而,作为一种平衡的、温和的政治推理的象征,洛克又非常重要。把美国革命称之为一场洛克式的革命不仅是为了强调其社会内涵,也是为了强调其节制性,“美国革命的特征是守法的、温和的、非弑君的,并且在很大程度上是非暴力的”,这是理查德·霍夫斯塔特在1968年提出来

〔1〕 Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution* (New York, 1955), esp. 140. 对哈茨的来自后进步论传统内部的批评,参见 Daniel J. Boorstin, “American Liberalism,” *Commentary*, 20 (July 1955), 99 - 100; and Richard Hofstadter, *The Progressive Historian: Turner, Beard, Parrington* (New York, 1968), 446 - 449。

〔2〕 John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge, Eng., 1960). 洛克同时代人的假设是何等强烈,这可以在那个时代最好的学术著作的汇编中看到,参见 Jack P. Greene, ed., *The Reinterpretation of the American Revolution*, 1763—1789 (New York, 1968)。这个索引中有约翰·亚当斯45条,托马斯·杰斐逊38条,詹姆斯·麦迪逊31条,亚历山大·汉密尔顿30条,约翰·洛克21条;洛克不仅超越了所有其他的欧洲作家而且稍微胜过本杰明·富兰克林、帕特里克·亨利和乔治·梅森,并远远超越了乔治三世、塞缪尔·亚当斯和托马斯·潘恩。同样,Clinton Rossiter 承认,就殖民地居民而言,“最伟大的”英国政治作家是约翰·特伦查德与托马斯·戈登,共引用他们5次,而引用洛克42次,参见 Clinton Rossiter, *Seedtime of the Republic: The Origin of the American Tradition of Political Liberty* (New York, 1953), 141; Daniel J. Boorstin, *The Genius of American Politics* (Chicago, 1953)。

的。通过强调洛克的思想在革命和后革命时代的权威与无处不在,1950年代的历史学家和政治科学家使得比尔德沸腾的阶级和地区冲突论与一个后进步主义时代若合符节。洛克在美国革命时代的中心地位有助于解释为什么他们的革命是一场如此合理的革命,正如美国革命的合理性肯定了洛克思想中的普遍性一样(在循环论证中,范式再次证实了自身)。正如哈茨所指出的,关键的一点是:美国人并非不得不"经历一场民主革命"——也就是说,它不是一场欧洲类型的革命,后一种类型的革命在马克西米利安·罗伯斯庇尔或者列宁的狂热中达到顶峰。援引洛克是为了唤起一场以理性和节制为特征的革命,将大多数革命的可怕混乱最小化,并且因而(不论是好是坏)获得对随之而来的革命传染病的一种持久免疫力。[1]

解释了这么多——美国革命相对温和的动力学,向发达资本主义相对容易的变迁,美国存在的大陆风格的保守主义和大陆风格的社会主义的弱点——哈茨范式(和所有的范式一样)留下了分散的目标。冲突是最为重要的。不是直面积累起来的关于地方社会冲突的比尔德主义证据,而是提高那些被认为是**有意义**的冲突的重要性——直到所有可以想到的反映雅各宾或布尔什维主义革命的那种冲突消失在大获全胜的自由主义共识中为止,哈茨主义者占据了上风。这就是范式的方式:不是去反驳不一致的论据,而是去转移对它们的注意力,重新安排它们偏重的价值,并降低相关问题的重要性。结果是,对于1960年代和1970年代的历史编纂学的重大事件——新比尔德主义社会史的大规模复兴——来说,一种范式的建构事实上是无可辩驳的。但是,假定美国革命的主导思想看起来比一场恰如其分的洛克式革命少一些启蒙特征,假定它们看起来更加焦虑和狂热,这样的证据似乎更难寻找。

关于焦虑,一直就有大量的证据。18世纪美国人的历史感趋向于循环而不是线性的进步,并且很容易在幻想与绝望之间摇摆。他们一直在忧虑国家的命运和一个没有国王的共和国之试验的脆弱性——仿佛没有意识到(好像哈茨主义的美国人就不应当意识到)这种信心就在他们脚下的社会结构之中。他们很容易进入梦魇:其中,党派争论看起来像是叛

---

[1] Hofatadter, *Progressive Historians*, 162; Hartz, *Liberal Tradition*, 35.

国,宗主国不善管理的偶然事件会变成阴谋和有预谋的诡计。[1]

到1960年代中期,大量关于革命焦虑的证据都反常地悬而未决,并没有被整合进哈茨的范式,然而其自身也不带有任何反范式的结构。埃德蒙·S. 摩尔根在1967年发表的《美国革命中的清教伦理》就是一个典型的例子。在这篇被广泛阅读的论文中,摩尔根的视野事实上涵盖了不久之后包含在"共和主义"标签下的所有主题:美国人对英国人腐化的恐惧,对奢侈之贪婪的、致命的后果的恐惧,对自身不能保持共和国所必需的克己奉公之德性的恐惧。然而,摩尔根把所有这些都解释为"清教主义"的残余,它不仅明显地存在于新英格兰地区,而且在启蒙运动的早些年头里还以某种方式渗透到南部的殖民地,重新出现在理查德·亨利·李(Richard Henry Lee)和亨利·劳伦斯(Henry Laurens)这样一些不成功的清教主义者(Puritans manque)身上。作为悬浮在范式真空中的一篇雄文,摩尔根的论文是一个尤其引人注目的例子,但它不是独一无二的。戈登·S. 伍德在一年前就提到革命空气中凝重的"恐惧与狂热,夸张与热情,对社会腐化与失序的普遍感受",但他只是为了探索一种反复出现的"革命综合症"的历史心理学语言。[2]

诚然,哈茨的范式所采取的策略包含了这些从情感上低估革命的迹象。最重要的是一种偏执狂风格的观念,它不是作为一种特殊社会张力的特殊反应而是作为洛克式主流思想的一种持久潜流而被重新构想

---

[1] Carl Bridenbaugh, *Mitre and Sceptre: Transatlantic Faiths, Ideas, Personalities, and Politics*, 1689 - 1775 (New York, 1962); Roger H. Brown, *The Republic in Peril*: 1812 (New York, 1964); John R. Howe, Jr., *The Changing Political Thought of John Adams* (Princeton, 1966); John R. Howe, Jr., "Republican Thought and the Political Violence of the 1790s," *American Quarterly*, 19 (Summer 1967), 147 - 165; Cecilia M. Kenyon, "Men of Little Faith: The Anti - Federalists on the Nature of Representative Government," *William and Mary Quarterly*, 12 (Jan. 1955), 3 - 46; Stow Persons, "The Cyclical Theory of History in Eighteenth - Century America," *American Quarterly*, 6 (Summer 1954), 147—163.

[2] Edmund S. Morgan, "The Puritan Ethic and the American Revolution," *William and Mary Quarterly*, 24 (Jan. 1967), 3 - 43; Gordon S. Wood, "Rhetoric and Reality in the American Revolution," *ibid.*, 23 (Jan. 1966), 25.

的。[1]然而,它在1960年代中期获得认可是如此之迅捷,就好像18世纪品质最好的和最聪明的美国人都沉浸在类似于麦卡锡主义分子和约翰·伯奇分子的思维过程中,这是让人感到非常麻烦的。既然已经把国家的基本认同与革命和宪法安排联系起来,把革命与洛克联系起来,并把洛克与一系列特殊的"自由主义的"思想观念和一种理性模式联系起来;那么,哈茨的范式就很难应对这种对洛克牌的挑战,而它一直就是利用这张牌来吃掉比尔德主义者的冲突牌的。

这种解释危机是以一种几乎是教科书形式的库恩式范式转换出现的。在摩尔根的论文发表后的十年中,综合症、焦虑、偏执狂风格、清教伦理的反常出现,凡此种种都汇集到共和主义的名下。和大多数的范式转换一样,这一现象并没有伴随着地质板块之间缓慢的碎屑碰撞,而是围绕一个新的方案和核心进行快速的、决定性的观念重组。五年内,罗伯特·沙尔霍普的"综合"就变成了罗伯特·凯利的"发现"——实际上,这是"最近学术上最引人注目的发现之一……共和主义是整个革命一代独特的政治意识"。[2]

这个事件最初的引擎是三本著作:伯纳德·贝林的《美国革命的意识形态起源》(1967)、戈登·伍德的《美利坚共和国的创建》(1969)和波考克的《马基雅维里时刻》(1975)。[3]然而,单凭这些著作几乎很难改变人们的思想观念,更不用说重组一个学科的支配性学派和范式了;这个三重唱由于特殊的倾向而增加了分量。第一本书的语言清晰而优美,但没有使用这

---

[1] Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays* (New York, 1965).

[2] Shalhope, "Toward a Republican Synthesis"; Robert Kelley, "Ideology and Political Culture from Jefferson to Nixon," *American Historical Review*, 82 (June 1977), 536.

[3] Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass., 1967); Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic*, 1776–1787 (Chapel Hill, 1969); J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republic Tradition* (Princeton, 1975). Bailyn 的 *Ideological Origins* 的要旨已经在两年前作为 Bernard Bailyn 编辑的 *Pamphlets of the American Revolution*, 1750–1776 (Cambridge, Mass., 1965, 3–202)的"总论"出版了。

种范式借以表达的关键性术语——**共和主义或德性**。贝林的《意识形态起源》上半部分提供了对革命修辞的一种精彩的、反洛克式的解读:在这种修辞中,权力和自由的观念融入逐节升温的关于阴谋的梦魇中。不过,对于独立,贝林的美国革命又回到了一种哈茨式的框架中,并通过提出很早之前就内在于殖民地社会中的主张而达到顶点。[1]共和主义首次作为一个独特的组织主题而出现是在伍德1969年出版的《创建》一书中;六年后,波考克的《马基雅维里时刻》给出了它的一个全球性背景和历史。但是,伍德的著作很难从总体上把握,因为它的论证错综复杂,并且在比尔德主义者和后比尔德主义者所激发的那些微妙的思路上悬而未决,以至于20年后历史学家们仍然试图廓清它说了些什么。至于《马基雅维里时刻》,它的晦涩难懂是如此声名狼藉,以至于很少有人真正去啃读它。J. H. 赫克斯特可能有些夸张,他说他通过阅读一个个"笨拙、冗长、庞大的句子"而艰难前行;不过,真正仿效赫克斯特的历史学家远比说过或暗示过这样做的历史学家要少。大部分美国历史学家,包括很多参与到支持或反对波考克的辩论中的历史学家,都把自己限制在这本书的最后一章;并且鉴于在那里发现的论证的密集程度,他们又纠缠于他早期的论文"德性和商业"不放。作为范式的制造者,晦涩难懂的论证有它们的好处:可以吸引那些年轻而聪慧者,并让那些成功地解开密码的人成为皈依者。此外,比照1970年代早期大量涌入这一职业的年轻的新比尔德主义者的正面攻击,这是挫败哈茨范式的一组不可靠的三部曲。[2]

复杂化是一种倾向,过分简单化则是另一种倾向。由于洛克是哈茨

---

[1] Gordon S. Wood, "The Creative Imagination of Bernard Bailyn," in *The Transformation of Early American History: Society, Ideology, and Authority*, ed. James A. Henretta, Michael Kammen, and Stanley N. Katz (New York, 1991), 16 – 50.

[2] Merrill Jensen, "A Long and Complex Book," *Virginia Quarterly Review*, 45 (Autumn 1969), 682 – 86; "The Creation of the American Republic, 1776 – 1787: A Symposium of Views and Reviews," *William and Mary Quarterly*, 44 (July 1987), 549 – 640; J. H. Hexter, *On Historians: Reappraisals of Some of the Markers of Modern History* (Cambridge, Mass., 1979), 260; J. G. A. Pocock, "Virtue and Commerce in the Eighteenth Century," *Journal of Interdisciplinary History*, 3 (Summer 1972), 119 – 34.

范式的核心象征,于是,试图从美国人思想中解除洛克之影响的努力,在促成共和主义计划形成的论证策略中显得非常突出。贝林尽管没有否认洛克在18世纪美国的影响,但是如此众多可与之相提并论的政论作家和小册子作家围绕着他,他的独特性也就消失了。伍德则对洛克做了少量无关宏旨的的引证。波考克早期的阐释将洛克贬低为和美国的争论完全不相干,并且在很大程度上和英国历史的主流事实上也是不相干的。所以当沙尔霍普在1972年宣布一种共和主义的综合诞生的时候,对洛克跨大西洋之影响力的怀疑态度是其首要的特征,这绝非偶然。〔1〕

然而,当论证策略诱使挑战者进入被挑战者的观念时,那些贬低洛克的人很快就发现自己得比以前更加严肃地对待洛克问题。在哈茨的范式中,洛克已经成为一种普遍的精神状态和社会状态的速写。贝林和波考克不是在文化和社会层面上挑战这种已经被抽象化了的洛克,而是让他作品的权威与其对手进行竞争;只需要将革命时期美国思想任何特殊的关键之处转让给其他人就可以消除洛克的影响。贝林宣称,让革命观念形成"一个统一整体"并"塑造了美国革命一代人的心灵"的作家不是洛克的继承者,而是18世纪早期英国"乡村"的辩护者:约翰·特伦查德(John Trenchard)、托马斯·戈登(Thomas Gordon)、本杰明·霍尔德里(Benjamin Hoadly)和亨利·圣约翰(Henry St. John)、博林布鲁克子爵(Viscount Bolingbroke)。〔2〕波考克的谱系意识更加久远且更加令人兴奋:在革命一代背后是英国的乡村派作家,在乡村派背后是詹姆斯·哈林顿,在哈林顿背后是尼科洛·马基雅维里和公民人文主义的话语——在从文艺复兴到美国革命这一智识路线的所有站点中完全回避了洛克。认为美国革命受到了英国"共和派"或"乡村派"的激发,这一点很快就在新兴的共和主义圈子中不证自明,尽管它代表的是对革命的一种极端学院化的理解。

---

〔1〕 Pocock, "Virtue and Commerce," 127–129; J. G. A. Pocock, "The Myth of John Locke and the Obsession with Liberalism," in *John Locke*, ed, J. G. A. Pocock and Richard Ashcraft (Los Angels, 1980), 3–21; Shalhope, "Toward a Republican Synthesis."

〔2〕 Bailyn, *Ideological Origins*, 34–35.

而且,从智识史的角度看,在少量英国政论家的文本中寻找美国革命的思想渊源显然是错误的。它涉及大量的文化领域——宗教、法律、政治经济学、父权制观念、家庭与性别、种族与奴隶制观念、阶级与民族主义、自然和理性——任何人都知道在革命的冲动中这些都是异常混乱的。亨利·F. 梅的《美国的启蒙运动》完成于共和主义范式形成之前,它有着极为复杂的、百科全书式的结构。比较一下这本著作和此后出现的著作就会看到,由于受使政治理论久负恶名的直线史观的影响,18 世纪后期智识史研究被迅速而剧烈地简化(和世俗化)与改头换面。其结果不仅是一场关于洛克与共和派小册子作家之间影响力比较的热烈但徒劳的争论,而且还有按照相同思路提出的一连串类似的排列:洛克 vs. 理查德·普赖斯(Richard Price)和约瑟夫·普利斯特(Joseph Priestley),洛克 vs. 让·雅克·布拉玛奇(Jean Jacques Burlamaqui),洛克 vs. 弗兰西斯·哈奇森(Francis Hutcheson)、大卫·休谟和苏格兰人文主义者。正如哈茨范式的简化导致了反简化一样,由于重蹈了其各种变体夸大自身的覆辙,共和主义的综合面临着退化为一种关于来源和影响力之争的危险,就好像革命思想通过 18 世纪后期满载着传单和小册子的这艘或那艘帆船穿过大西洋,输送给一个缺乏思想的社会体一样。[1]

高度的不可接近性与高度的简化这两个主题的结合最终导致了如下

---

[1] Henry F. May, *The Enlightenment in America* (New York, 1976). 关于共和主义作家对 18 世纪政治文化的世俗解读的一个罕见的例外,参见 Nathan O. Hatch, *The Sacred Causes of Liberty: Republican Thought and the Millennium in Revolutionary New England* (New Haven, 1977)。关于智识影响的辩论,参见 Staughton Lynd, *Intellectual Origins of American Radicalism* (New York, 1968); Morton White, *The Philosophy of the American Revolution* (New York, 1978); Morton White, *Philosophy, The Federalist, and the Constitution* (New York, 1987); Garry Wills, *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence* (Garden City, 1978); Garry Wills, *Explaining America: The Federalist* (Garden City, 1981); Ronald Hamowy, "Jefferson and the Scottish Enlightenment: A Critique of Garry Wills's *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence*," *William and Mary Quarterly*, 36 (Oct. 1979), 503 - 23; and Daniel W. Howe, "European Sources of Political Ideas in Jeffersonian America," *Review in American History*, 10 (Dec. 1982), 28 - 44。

的事实,即范式的创造者所贡献的不是一种而是两种范式。哈佛共和主义(简称共和主义 *H*)和圣路易斯共和主义(简称共和主义 *S*)是相互竞争的两个阵营,并且从一开始,它们在假设、方法、支持者以及语言方面就存在分歧。甚至使用的名称最初也不一样。伍德的"共和主义"在受到波考克影响的小圈子里被称为"乡村意识形态"(country ideology)。直到1980年代波考克的追随者放弃了对"共和主义"这个标签的抵制之后,两个阵营才开始真正意义上的交流。

哈佛共和主义在伍德的《创建》一书中达到巅峰,其核心是二元论的。它把美国历史看作是在传统与现代这一转捩点上摇摆,并且它的想像力集中在现代性形成的时刻。贝林的美国革命在概念上比较简单:一种累积的紧张的爆炸性释放,这与他一贯主张的"共和主义"并不相关。〔1〕另一方面,作为贝林的学生,1969年以来,伍德对贝林作品所强调的对梦魇的社会—心理熟知,不再钦敬;相反,他对梦魇的"不可逆性和差异性",它们在一种"本质上属于古典的和中世纪的"心理结构中的地位感到震惊。共和主义在1774－1775年以一种近乎乌托邦的力量席卷了殖民地的政治文化,它作为一种现代化的推动力而出场,推动并表达了美国革命再生的雄心。然而,伍德认为,共和主义的关键训令是一种完全传统的训令,即"公共善"的卓越性。不管这种训令表现在对一个新的基督教斯巴达、保王党分子和(独立)战争破坏分子的暴乱的幻想中,还是表现在小册子政论家和牧师的告诫中,"个人利益为了整体更大的善而牺牲构成了共和主义的本质,并且对美国人来说,它包含了他们革命的理想主义目标",伍德写道,"美国人的劝诫性文献都是从这个目标衍生出来的,所有这些使得他们的意识形态真正具有革命性"。〔2〕

如此迅速的道德步调不会长久保持下去。按照伍德的论述,到了1780年代,革命政治的牵引和紧张,在党派利益的喧嚣中坚持公共善作为一种真正的、切实的精神的困难,最终击溃了共和主义的信念。宪法的

〔1〕 Bernard Bailyn, *Faces of Revolution: Personalities and Themes in the Struggle for American Independence* (New York, 1990), 225－78.

〔2〕 Wood, *Creation of the American Republic*, viii, 53.

设计不指望消除冲突，而仅仅是希望控制和容纳冲突，这种宪法代表了“一种全新的”和“可辨别的现代”政治观念的突破。[1]共和主义日渐式微，自由主义从宪法的一侧走了出来。哈茨主义者并非完全错误，但是他们错置了现代性的转折点，搞错了年代，并且低估了这个事件的戏剧性。

出现在仍然沉浸于近代早期英国历史的美国历史中的圣路易斯共和主义与更长时段的历史线索是一致的。伍德的想像力是辩证的，而波考克的想像力则是地质学和地层学的——接近那些埋藏着观念构想的悬崖和露出地表的岩层，穿过广阔的时间区域，然后会看到它们出人意料地呈现出来。伍德的共和主义是在与英国的争论中建立起来的，而波考克的共和主义则产生于意大利文艺复兴时期的城市一国家，它是与时间本身的争论。伍德的共和主义是对乌托邦希望的回响，而波考克的共和主义则产生于悲观主义和焦虑，产生于与历史的退化力量、时间的腐化性阻力——它（阻止英雄式的抵抗或者幸运的社会安排而）试图破坏每一次转瞬即逝的共和主义冒险——的一种争论。伍德的共和主义的核心是公共善的卓越性；而在波考克的建构中，关键的术语不是**公共的**（public），而是**公民的**（civic）。只有在公民行动的领域——如果可能的话——才会经受住时间、运气和腐化的考验。伍德把“德性”解读为自我否定的，而波考克则将其解读为公众的自我行动——在这种自我行动中，“人格”借助足够的财产所赋予的独立而巩固，并（为了它自身的“完善”与共和国的存在）致力于公民身份、爱国主义和公民生活。伍德赋予共和主义以一种精确的伦理内容和一个含混且不能令人满意的历史；波考克的共和主义谱系是清晰的，但它的道德内容远为复杂，并且晦涩难解。[2]

综合这些差异，共和主义 *H* 与共和主义 *S* 对后共和主义的历史持有截然不同的论述。伍德笔下的美国到1787年的时候已经取得“突破”，进

---

[1] Wook, Creation of the American Republic, viii.

[2] J. G. A. Pocock, *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History* (New York, 1971); Pocock, *Machiavellian Moment*, 507; Lance Banning, "Some Second Thoughts on Virtue and the Course of Revolutionary Thinking," in *Conceptual Change and the Constitution*, ed. Terence Bal and J. G. A. Pocock (Lawrence, 1988), 194–212.

入一种现代意义上的政治。对波考克而言,现代性的关键在于接受历史的偶然性。当1966年波考克带着半成品的《马基雅维里时刻》从新西兰来到圣路易斯的时候,他非常艰难地来消除一种局外人的感觉:美国根本就不是现代的。追溯他在接下来的十年中研读美国历史的那些脚注显示,他专注于伟大历史学家对神话和象征性遁辞(symbolic evasion)的论述——亨利·纳什·史密斯论西部的幻想、欧内斯特·L.图文森论美国的千禧年主义、约翰·威廉论安德鲁·杰克逊的虚构威仪以及利奥·马克斯论心灵的天地——还有哈茨、贝林、伍德和布尔斯廷。与时间的争论在19世纪早期的英国已经转化为一种历史感,但在波考克看来,它在美国仍然造成了极大的冲击波。波考克笔下的美国诞生于"对现代性的恐惧",在克服了巨大的抵制之后,它被拖入了现时代——当然,如果它已经到达那里的话。[1]

因此,除了共和主义目标的术语之外,共和主义 *H* 和共和主义 *S* 很快就产生了分歧。当伍德转向早期国家的时候,他发现了一个随着"现代美国自由主义"的旋律兴奋起舞的社会。与之相对比,圣路易斯共和主义的标志则是勉强承认"古典政治终结"的日期就像伍德所提出的那样早。兰斯·班宁、约翰·M.默瑞、内森·哈奇和德鲁·R.麦考伊看到宫廷和乡村的警示动力学自1790年代起一直到整个麦迪逊政府都在发挥作用,而罗兰德·波瑟夫则发现它们顺利进入了杰克逊时代。共和主义 *H* 在关于宪法辩论的喧嚣声中土崩瓦解了,而共和主义 *S* 则步履蹒跚,苟延残喘。[2]

因此,我们不能从那些通常归之于智识体系的特性——清晰、容易理

---

〔1〕 Wood, *Creation of the American Republic*, 614; Henry Nash Smith, *Virgin Land: The American West as Symbol and Myth* (Cambridge, Mass., 1950); Ernest L. Tuveson, *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role* (Chicago, 1968); John William Ward, *Andrew Jackson: Symbol for an Age* (New York, 1955); Leo Marx, *The Machine in the Garden* (New York, 1964); Pocock, *Machiavellian Moment*, 509.

〔2〕 Gordon S. Wood, "The Significance of the Early Republic," *Journal of the Early Republic*, 8 (Spring 1988), 8; Lance Banning, *The Jeffersonian Persuasion: Evolution of a Party Ideology* (Ithaca, 1978); John M. Murrin, "The Great Inversion, or Court versus Country: A Comparison of the Revolutionary Settlements in England (1688 - 1721) and American (1776 - 1816)," in *Three British Revolutions*, 1641, 1688, 1776, (转下页)

解或者前后连贯——来寻找共和主义综合在1970年代迅速积聚力量的原因。和所有的范式一样,它的力量与其说来自于它的逻辑,不如说来自于它的前提与常识的变动不居的标准之间的契合。在这一点上,促成共和主义成功的、从批判角度看极为重要的偶然性就是1970年代智识史的结构主义转向。共和主义以一种人们所熟悉的"思想观念"形式进入历史文献。在他1970年代之前的文章中,波考克把公民人文主义称为一种"思想观念的潮流"、一种"词汇"、一种"概念"、一种"思想风格"。贝林则称之为"思想流派"、"观念"和"态度","前提与理论"。伍德在《创建》一书中把共和主义作为一种"观念"而提出。更宽泛的词语是"意识形态",然而,尽管它在贝林的《意识形态的起源》和伍德的《创建》中随处可见,但它既不利于索引项也不利于评论;到了1966年,伍德注意到在学术文献中再没有比意识形态问题更加"令人困惑"了,于是就完全不理会这个词了。在1960年代后期,压在"意识形态"之上的令人困惑的和起妨碍作用的包袱是马克思主义。历史编纂学的主流尽量让自身远离任何马克思主义的影响,而趋向于更松散的、更灵活的、更形象的范畴:思想潮流、信念、神话和心智。[1]

然而,到了1970年代早期,为了回应新的社会史的挑战,智识史家开始试图理解更加复杂的材料,理解可能会赋予思想观念以社会力量的概念化,这种社会力量是如此的明白无误,以至于同行的行动主义者也会加

(接上页) ed. J. G. A. Pocock (Princeton, 1980), 368 - 453; Hatch, *Sacred Cause of Liberty*; Drew R. McCoy, *The Elusive Republic: Political Economy in Jeffersonian American* (Chapel Hill, 1980); Rowland Berthoff, "Independence and Attachment, Virtue and Interest: From Republican Citizen to Free Enterpriser, 1787 - 1837", in *Uprooted Americans: Essays to Honor Oscar Handlin*, ed. Richard L. Bushman et al. (Boston, 1979), 97 - 124. Murrin 和 Berhtoff 是 Pocock 在华盛顿大学的同事。Banning 和 Hatch 是 Pocock 和 Murrin 在华盛顿大学的学生。Drew McCoy 的著作吸收了这两个学派的解释,他在弗吉尼亚大学写作他的博士论文时与 Banning, Murrin 和 Wood 一直有通讯联系。

[1] J. G. A. Pocock, "Machiavelli, Harrington, and English Political Ideologies in the Eighteenth Century," *William and Mary Quarterly*, 22 (Oct, 1965), 551; Pocock, *Politics, Language and Time*, 96, 90, 85; Bailyn, *Ideological Origins*, 34, 26, 55, 61; Wood, *Creation of the American Republic*, 48; Wood, "Rhetoric and Reality", 25 n47.

以关注:总之,试图理解某种类似于意识形态的事物。在紧要关头,克利福德·格尔茨按照非马克思主义的思路对意识形态的重新阐释获得了一种格外热切的接受。到了 1973 年,贝林发现了格尔茨的"作为一种文化体系的意识形态",并依据它重新组织了《意识形态起源》的论证。在正式的思想观念与社会经验之间是一种中层意识(a middle stratum of mind),它"组织了在其他方面尚未成型的社会和政治不满",调动了"不连贯的、尚未实现的私人情感",提升为混合着强烈要求的"结构化了的意识",总之,建立了一种革命性的心态(*mentalité*)。在 1970 年代早期,沙尔霍普同样致力于研究"意识形态"的文献,尤其是格尔茨对它的解读。在 1977 年关于美国智识史最新进展的温斯布雷德会议(Wingspread Conference)——在这次会议的交流中大量谈到库恩和格尔茨——上,戈登·伍德提交了一篇关于思想观念的结构性和确定性力量的让人眼花缭乱的论文,其灵感来自于彼得·L. 伯杰和托马斯·卢曼、埃米尔·涂尔干、米歇尔·福柯,当然最重要地来自于格尔茨。[1]

在接下来的十年中,研究 18 世纪智识史的学者的修辞中充满了对格

---

[1] Bernard Bailyn, "The Central Themes of the American Revolution: An Interpretation," in *Essays on the American Revolution*, ed. Stephen G. Kurtz and James H. Huston (Chapel Hill, 1973), 11; Clifford Geertz, "Ideology as a Cultural System," in *Ideology and Discontent*, ed David E. Apter (Glencoe, 1964), 47-76; Shalhope, "Toward a Republican Synthesis," 78-80. 至于该会议的论文,参见 Gordon S. Wood, "Intellectual History and the Social Sciences," in *New Directions in American Intellectual History*, ed. John Higham and Paul K. Conkin (Baltimore, 1979), 27-63. Thomas Haskell 关于 Kuhn 的论文和 Dorothy Ross 对 Pocock 的评论是在同一个方向上进行的,不过 Higham 写道,Geertz"实际上是这次会议的守护神"。Higham, "Introduction," *ibid.*, xvi. Thomas L. Haskell, "Deterministic Implications of Intellectual History," *ibid.*, 132-148; Dorothy Ross, "The Liberal Tradition Revised and the Republican Tradition Addressed," *ibid.*, 116-31. Wood 的引证包括 Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Constitution of Reality: A Treaties on the Sociology of Knowledge* (Garden City, 1966); Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, trans. Srarh A. Solovay and John H. Mueller, ed. Gordge E. G. Catlin (Glencoe, 1938); Michel Foucault, *The Order of Things: Introduction to the Archeology of the Social Sciences* (New York, 1970); and Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture: Selected Essays* (New York, 1973)。

尔茨的眨眼和挤眼(winks and twitches)、认知路线图(cognitive road maps)以及文化上建构的现实(culturally constructed realities)的引证。大多数格尔茨论著的读者会跳过他在1964年发表的论文"作为一种文化体系的意识形态",而直接阅读其后更加松散和更具沉思性的作品,对此,他们很少感到烦心。目前的需要是找到能够赋予精妙的思想素材以令人信服之社会力量的手段。作为最近可以实现的智识建构,共和主义是第一个被再次命名为意识形态的;由于它和美国革命的关联,它成了说明一种意识形态能够何为的一个特别有说服力的例子。

波考克转向结构主义同样是1970年代早期的一个现象,尽管这种转向不是通过格尔茨而是通过库恩,并且它的关键词是**语言**。波考克在1960年代晚期对语言的提及在很大程度上仍然处于言说—行动的框架(the speech - act frame)内——这个框架是他与其他在剑桥大学接受训练的政治理论家所共享的,并且强调语言是有意识的行动形式。然而,在1971年发表的"语言及其含意"中突然出现了一种新的库恩式词汇——"范式"、"范式的结构"以及"语言体系"。对格尔茨的支持者而言,意识形态构成了对现实的富有想像力的建构;对整个1970年代的波考克而言,语言构成了现实得以描述的方式和词汇。思想观念附丽于(并且在很大程度上,消失于)语言,言说行为附丽于"范式体系",意图附丽于可以获得的表达手段。"人们通过语言体系的交流来思考",他写道,"作者——个人的思考和表达——存在于任何我们可能不得不讲述的故事的参与者中,不过我们所追溯的过程单位是政治言说的范式"。[1]

这是一种温和的结构主义,而不是克劳德·列维-斯特劳斯或者诺姆·乔姆斯基的那种强硬的结构主义。语言和意识形态同样都允许个人和经验的推拉伸缩。政治语言从本质上说是含混的、"多义的",波考克写道,概念从一种范式结构"迁移"到另外一种。伍德写道,需要一种"变焦透镜",它能够同时聚焦于"自由意志、道德目的和个人意图的微观世界与确定的、文化聚合的宏大世界"。[2]此外,不应该把这一现象最小

[1] Pocock, *Politics*, *Language*, *and Time*, 15, 25.

[2] *Ibid.*, 17 - 23; Wood, "Intellectual History," 37, 38.

化,否则,就难以在这些庞大的聚合型结构之外形成共和主义最初的、尝试性的表述。不管是作为意识形态还是作为语言,新的概念图式可以组织、建构所有那些18世纪晚期盛行的凌乱的、情感的、狂暴的、乌托邦式的、超出洛克之外的思想素材,并赋予其力量。它们还把这些反常的事物从变态的和心理学范畴中拯救出来,并赋予其一种历史、行为的后果和因果关系的力量。通过在思想的富有想像力的建构中引入有效的现实,这种新的阐释从社会史家的理解权力的要求中受到刺激;将思想观念仅仅看作是阶级与利益集团宣传的比尔德主义观点融入了格尔茨式的风格。与哈茨主义者相比,它使得美国革命更加重要;美国革命不再被认为是一种尚未成型的政治观念的实现,而被认为是各种意识形态、范式和语言的一种巨大而激烈的对抗。如果这种阐释缩小了它们旨在澄清之精神结构的范围,如果它们似乎急切地阐述了来源和影响力,如果它们在其早期阶段对方法极为夸大;那么,无论是简化还是夸张都是符合范式更替之本质的。

毫不奇怪,这种实质性要求和方法论要求的结合很快就招来了忿怒,这种忿怒来自于那些不愿意放弃本质上是自由主义的美国革命观念。乔伊丝·阿普尔比——这些人当中最多产的批评者——在1986年号召“研究意识形态的历史学家们”发动一场连续的斗争来反对波考克及其追随者,因为波考克及其追随者不承认如下事物的存在:一种以市场为基础的经济,一种早期的、基于市场的自由主义理论化大全以及自由主义的个人主义政治理念迅速增长的受众。对于像艾萨克·克兰尼科这样的共和主义范式的左翼批评者来说,将洛克和资产阶级的自由主义排除在故事之外就等于是将阶级关系消解于一种“如此容易混淆以至于毫无用处”的宫廷/乡村对立图式。对于像约翰·狄金斯这样的右翼哈茨主义者来说,如果没有洛克和加尔文、贪欲和罪行、悲剧性信念的持守,那么美国就什么都不是。对他们所有人而言,对语言和意识形态的新近强调会使问题急剧复杂化:对阿普尔比而言,是因为它为异议和新事物保留的空间太小;对克兰尼科而言,是因为它太温和;对狄金斯

而言，是因为它从根本上将行动的后果归因于思想观念。[1]

然而，这种争论不是削弱而是强化了共和主义的范式地位。共和主义（"含混而灵活"，沙尔霍普在它的诞生宣言中这样说它，"历史学家难以定义的一个概念"）的具体化和普及主要不是由它的阐述者而是由它的反对者来完成的。追溯一下专业人士阅读最广的杂志，伴随着阿普尔比的《资本主义与一种新的社会秩序》和狄金斯的《美国政治失去的灵

---

[1] 这场辩论的第一个阶段贯穿于 1986 年，它可能承接于 Joyce Appleby, "Liberalism and the American Revolution," *New England Quarterly*, 49 (March 1976), 3-26; Joyce Appleby, "Modernization Theory and the Formation of Modern Social Theories in England and America," *Comparative Studies in Society and History*, 20 (April 1978), 259-85; Joyce Appleby, "The Social Origins of American Revolutionary Ideology," *Journal of American History*, 64 (March 1978), 935-938; J. G. A. Pocock, "To Market, to Market: Economic Thought in Early Modern England," *Journal of Interdisciplinary History*, 10 (Autumn 1979), 303-309; Joyce Appleby, "Ideology and the History of Political Thought," *Intellectual History Group Newsletter* (no. 2, Fall 1980), 10-18; J. G. A. Pocock, "An Appeal from the New to the Old Whigs? A Note on Joyce Appleby's 'Ideology and the History of Political Thought,'" *ibid.* (no. 3, Spring 1981), 47-51; Joyce Appleby, "Response to J. G. A. Pocock," *ibid.* (no. 4, Spring 1982), 21-22; Joyce Appleby, "What Is Still American in the Political Philosophy of Thomas Jefferson?" *William and Mary Quarterly*, 39 (April 1982), 287-309; Joyce Appleby, "Commercial Farming and the 'Agrarian Myth' in the Early Republic", *Journal of American History*, 68 (March 1982), 833-849; Isaac Kramnick, "Republican Revisionism Revised," *American Historical Review*, 87 (June 1982), 629-664; Joyce Appleby, *Capitalism and a New Social Order: The Republican Vision of the* 1790s (New York, 1984); John Ashworth, "The Jeffersonians: Classical Republicans or Liberal Capitalists?" *Journal of American Studies*, 18 (Dec, 1984), 425-435; John Patrick Diggins, "Comrades and Citizens: New Mythologies in American Historiography," *American Historical Review*, 90 (June 1985), 614-638; Donald Winch, "Economic Liberalism as Ideology: The Appleby Version," *Economic History Review*, 38 (May 1985), 287-297; Keith Thomas, "Politics as Language," *New York Review of Books*, Feb. 27, 1986, pp. 36-39; Lance Banning, "Jeffersonian Ideology Revisited: Liberal and Classical Ideas in the New American Republic," *William and Mary Quarterly*, 43 (Jan. 1986), 3-19; and Joyce Appleby, "Republicanism in Old and New Contexts," *ibid.*, 20-34. 引文出自 Appleby 和 Kramnick, *ibid.*, 29 以及 Kramnick, "Republican Revisionism," 661。

魂》的出版,这种攻击在1984年达到了顶点。在接下来的一年中,《美国季刊》出版了一期大受欢迎的“共和主义”的特刊;1986年《威廉与玛丽季刊》正统的、谨慎的经营者断定考验的时机结束,最后在该杂志的年度索引中为“共和主义”留出了一个位置。〔1〕

当然,在美国革命和立国早期的历史编纂学中对共和主义的接受部分是胜利,部分是遏制。除了波考克之外,无论是在共和主义 *H* 还是在共和主义 *S* 中,很少有哪个作者质疑自由主义最终席卷了整个国家的经济、政治和文化生活。方案是贬低哈茨主义的重要性,而不是否认它。一旦有关意识形态和范式的最初辩论过去之后,这就被证明是一个可行的折中观点。具有讽刺意味的是,在1980年代中期,正当贬低的方案接近成功的时候,这个概念——用阿普尔比的话说——却像“鬼火”一般急速地穿过19世纪。〔2〕使这种讽刺更加复杂的是,首先促成这种状况的正是人们以为用比尔德主义或马克思主义的术语来谈论这些问题的左翼历史学家。

三

研究18和19世纪工人阶级的历史学家对共和主义的最初反应实际上是激烈而绝对地充满敌意。和十年前公民共和主义的发现一样,“劳工共和主义”(labor republicanism)的发现与其说是见证了共和主义建构的逻辑,不如说是见证了它满足如此之多需要的能力,它就像一团风滚草(tumbleweed),收集了如此之多不同的问题。

共识论(Consensualism)构成了最初抱怨的重心。对于那些发掘“不善言辞者”的历史的学者而言,共和主义范式的早期阐释者隐藏了他们的倾向。贝林的《意识形态起源》是从一小撮养尊处优的小册子作家的作品中提炼出革命意识形态的;伍德的论证基础尽管非常庞大,但仍然主要

---

〔1〕 Shalhope, "Toward a Republican Synthesis," 72; special issue, "Republicanism in the History and Historiography of the United States," ed. Joyce Appleby, *American Quarterly*, 37 (Fall1985).

〔2〕 Appleby, "Republicanism and Ideology," 462.

局限于那些容易接近印刷机的人；波考克——其著作关于美国的章节是对他人研究的二次阐释——根本就很少阅读美国历史的原始材料。当然，无论是伍德还是波考克都不是简单地认同共识的历史学家。伍德的叙述是由精英和民主力量之间的持续斗争推动的，而波考克的叙述是由宫廷和乡村之间的冲突推动的。不过，伍德的叙述中狂暴的中间部分却被静态的、共识论的书档固定起来。至于波考克的叙述，推动了英国近代早期历史发展的大量争论似乎在美国已经消耗殆尽，在美国，乡村势力的对立面是如此弱小，以至于波考克偶尔把美国描写成都是乡村而没有宫廷。当"共和主义的发现"热火朝天的时候，在伍德和波考克把共识派历史学家的直觉与大量的质疑混合在一起的地方，他们的很多追随者则非常接近了真相。在 1970 年代中期，沙尔霍普写道，共和主义在托马斯·杰斐逊时代的美国是如此盛行，以至于它代表了"美国社会内部的一种普遍共识"。班宁则写道，一种"古典共和主义与英国反对派思想的遗产"使得"少数几个人能够自由地"通过其他任何"智识媒介"来感知政治世界。[1]

在那些试图重新描绘 18 世纪后期美国阶级和种族群体争取地位之斗争的社会史家看来，所有这一切都是作为对危险事物的支持而出现的。杰克逊·特纳·梅因触怒于伍德没有认真对待政府和法律精英之外的声音，他称伍德的《创建》一书是一条"死胡同"。当阿尔弗雷德·F. 扬编辑的美国革命两百周年纪念文集——这是关于美国革命最好、最新的新比尔德主义著作——在 1976 年出现的时候，只有 E. P. 汤普森在索引项上可以和贝林相提并论——贝林的共识假设成了撰稿者们愤怒和拒斥的一

---

[1] Pocock, *Machiavellian Moment*, 509,525; Robert E. Shalhope, "Thomas Jefferson's Republicanism and Ante - bellum Southern Thought," *Journal of Southern History*, 42 (Nov. 1976), 533; Lance Banning, "Republican Ideology and the Triumph of the Constitution, 1789 to 1793," *William and Mary Quarterly*, 31 (April 1974), 179, 173. 当 Shalhope 在 1982 年重新评估共和主义的综合时，早期的阐释之间最微弱的联系在他看来就是隐含的共识论，参见 Robert E. Shalhope, "Republicanism and Early American Historiography," *ibid.*, 39(April 1982), 334 - 356。

个避雷针。[1]

与共识相混合涉及思想观念问题。关于这个问题,1960 年代后期与 1970 年代的社会史著作的修辞具有反身的二元性:思想观念 vs. 行为;修辞 vs."生活的具体现实";一方面是宣传和神秘化,另一方面则是真实的材料。这些都是拙劣的比尔德主义者提出论点的方式,也是老练的新马克思主义者提出论点的方式,但对思想观念之潜在的怀疑主义是相同的。当琼·胡佛·威尔逊在 1970 年代中期遇到母亲德性——这种德性在琳达·克贝尔的眼中会成为"共和主义的为母之道"(republican motherhood)——的要求时,这些措辞在威尔逊看来仅仅是"华丽的修辞,……散发着陈词滥调的气息"。格雷·B. 纳什对待"公民德性"和"公共善"的爱国主义修辞也是如出一辙;它们是"贵族政治家"的"口号",用于"掩饰他们扩张财富和权势的野心"。对于那些努力探索 18 世纪的历史以便分离出社会经验、价值体系和阶级利益之多样性的社会史家而言,智识史家对"结构化的意识"和"确定性的"文化体系的新近讨论只会使得共和主义更加难于被接受。在其方法趋势上的共识,对待错误的唯智主义态度,再加上一个取自马克思结果却耗尽所有的马克思主义社会指示物(social referents)的意识形态观念,共和主义几乎不能为其社会史对手提供什么明显的东西。[2]

然而,到了 1970 年代后期,没有人能够掩饰社会史已陷入困境这一事实。复兴不善言辞者的历史的事业已经让新的表演者占据了历史舞台;它已退回到如下意识之中,这种意识遗忘了残酷、剥削、愤怒和忍耐的

---

[1] Jackson Turner Main, Review of *The Creation of the American Republic* by Gordon S. Wood, *William and Mary Quarterly*, 26 (Oct 1969), 606; Alfred F. Young, ed., The *American Revolution*: *Explorations in the History of American Radicalism* (Dekalb, 1976). 相同的倾向,参见 Jesse Lemisch, "Bailyn Besieged in His Bunker," *Radical History Review*, 3 (Fall 1976), 72 - 83。

[2] Joseph Ernst, "Ideology and the Political Economy of Revolution," *Canadian Review of American Studies*, 4 (Fall 1973), 147; Joan Hoff Wilson "The Illusion of Change: Women and the American Revolution," in *American Revolution*, ed. Young, 389; Gary B. Nash, "Social Change and the Growth of Prerevolutionary Urban Radicalism," *ibid.*, 27.

历史。然而拆除巨大的哈茨主义的混合物并没有产生一个新的胜利者的故事。对于其内部的一些批评者而言,社会史的事业看起来很像一个小插曲,一个巨大的、蓬勃发展的、巴纳姆风格的(Barnumesque)营地就坐落在传统智慧的围墙之外。〔1〕

如果说历史分裂为各种微观史是社会史遇到的第一种障碍的话,那么它的第二种障碍就在于美国人的事业与其独特的、最常引证的文本——汤普森的《英国工人阶级的形成》——之间的关系。在1970年代,没有哪本书能够在以下方面比它做得更好:摆脱比尔德的僵化的范畴,并且代之以极为灵活的、人性化的马克思主义的概念词汇,既尊重经验又尊重思想观念。汤普森关于阶级形成的雄辩的和警句般的段落对那个时代每一位年轻的劳工史学家来说都是耳熟能详的。不过,同波考克的著作一样,《英国工人阶级的形成》是很难从整体上把握的。带着隐秘的解脱感,大多数社会史学家转向了汤普森的关键性文章"时间、工作纪律与工业资本主义"和"英国群众的道德经济学",这些文章描述了这样一种对抗:资本主义工作和交换的新力量与一种古老的、前市场的、威廉·莫里斯式的(William Morris-ized)、受到大量美国工作所激发的传统之间的对抗。但是,《英国工人阶级的形成》的核心是新生的英国工人阶级与18世纪后期的政治之间的关系。汤普森的工人阶级不是诞生在工厂中——这一点他很清楚——而是诞生在伦敦的辩论俱乐部和通信会社中,诞生在激进的潘恩主义者、共和主义者和雅各宾党人的地下组织中,诞生在一种充满政治观念和意识形态的氛围中。〔2〕

在这个当口,波考克的著作获得了一种新的解读,并且在解读的过程中获得了一种潜在的新道德。实现这一目标的关键性论文是波考克的"18世纪的德性与商业",该文是对伍德关于古典政治与现代政治对峙的

〔1〕 Special issue, "Social History Today…and Tomorrow," *Journal of Social History*, 10 (Winter 1976).

〔2〕 E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York, 1963); E. P. Thompson, "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism," *Past and Present* (no. 38, Dec. 1967), 56-97; E. P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century," *ibid* (no. 50, Feb. 1971), 76-136.

一种注解:把它解释成一种在真切的、几乎是比尔德主义的社会基础上的各派之间跨越大西洋的辩论。"商业"派和"德性"派是波考克的标签:一边是罗伯特·沃波尔(Robert Walpole)时代发展中的公债和军队背后的宫廷冒险家和禄虫,另一边是他们的乡村派对手。后者的标志是一种公民意识,"既强烈要求自主,又强烈要求参与",它不可能以新左派的术语来解释。从宫廷派延续下来的思路则更加模糊。"不着急采取一种新比尔德主义的解释",波考克写道,"由此可以发现国父们在胜利的时刻已经背叛了一种公民理想,而转向一种纯粹的自由主义理想";不过,"这一点逐渐被采纳",宫廷 vs. 乡村的框架就是为它准备的。把"自由主义"解释为"公民人文主义"的对立面贯穿于波考克 1970 年代的作品之中,这种对立始终存在却从未明确地表达出来,它一直就徘徊在波考克盘根错节的综合性结构之中。不过,对一些年轻的社会史学家来说,这些表述在政治观念和社会历史之间、在微观史和波考克时代庞大的线性组合研究之间提供了一座潜在的桥梁。〔1〕

如果这个桥梁看起来是令人心动的,那么它也被很多障碍所阻挡。波考克所说的"商业"显然并不是指"资本主义";乡村派争论的不是私有财产(从那里它可以引出恰当的根据),也不是工资劳动(在它的词汇中没有明确的位置),而是 18 世纪早期国家资本主义的一种特殊形式。他的乡村派——拥有土地的绅士和伦敦的末流作家、伟大的辉格党和反动的托利党的一个混合体——无法转换成为哪怕是最宽泛意义上的阶级。波考克既不是新马克思主义者,也不是新左派,相反,其著作严厉地批评了他们。在他的历史中有斗争但没有阶级,尊重但不喜欢古典共和主义那种"高度强制性"的公民理想。社会史学家能够利用的波考克派不上什么用场。〔2〕

---

〔1〕 Pocock, "Virtue and Commerce," 134. 关于"自由主义"对"公民人文主义",例见,J. G. A. Pocock, "Virtue, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought," *Political Theory*, 9 (*Aug*. 1981), 363。

〔2〕 关于左翼政治,参见 J. G. A. Pocock, "The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology," *Journal of Modern History*, 53 (March 1981), 70; Pocock, "Appeal from the New to the Old Whigs?" 47; and Pocock, *Politics*, *Language*, *and Time*, 273 - 291, Pocock, *Machiavellian Moment*, 551。

最早做出这种尝试的一位是埃里克·方纳，他的《托马斯·潘恩和独立战争时期的美国》和扬编辑的那本比尔德占主角的文集在同一年出版。方纳的《潘恩》是对分裂的社会史和智识史世界的一种典型的整合。不过在这个过程中，它暴露了把波考克的悠久的纵向思路与社会史的横向资源连结起来的困难。为了寻求推动了18世纪晚期激进主义发展的"连贯的意识形态"，方纳找到了"共和主义"。他写道，没有共和主义，潘恩是"无法理解的"。不过，就像方纳的限定所表明的，作为18世纪杰出的理论家，潘恩在共和主义中也不容易理解。潘恩蔑视君主统治，却受蔽于(take the pay of)他那个时代一些最低级的公共倡导者；作为进步的信徒，他却参与了非马基雅维里的与时间的争论；作为德行的信徒，他却和那个时代的美国人一样渴望自由放任的商业的第一次兴起（方纳也承认了这一点）。总之，潘恩是一个善于通过周围发生的事件来积极思考的人；不过，他对语言没有清晰地掌握，而共和主义也不是他所说的那样。就这个方面而言，潘恩的那些工匠伙伴们看来没有多少不同。当格雷·B.纳什的《都市大熔炉》在1979年出版时，共和主义已经合并到了一种对18世纪晚期工匠意识形态的相当复杂的分类法中，这种意识形态始于宗教的分离，因为共和主义的范式已经受到压制而不得不寻找任何空间，互相交错而形成了一个有重叠分支的迷宫——由于它可能太接近于现实生活而在范式上是行不通的。[1]

发现劳工共和主义的道路贯穿于19世纪的美国，而不是18世纪晚期的美国，并且这种联系是通过记忆和时间建立起来的。到了1970年代晚期和1980年代早期，社会史家已经注意到这种参照的强度：新生的19世纪的劳工运动参照美国革命时期的符号和语言，正如18世纪晚期独立运动的语言建构作为第二次运用而展开一样——如果不考虑时代错误的话。劳工史家的一个较为古老的学派已经取消了对附庸与独立、德性与

---

[1] Eric Foner, *Tom Paine and Revolutionary America* (New York, 1976), xiv; Gray B. Nash, *The Urban Crucible: Social Change, Political Consciousness, and the Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass., 1979), 340-351. 一个在一年后发布的不那么棘手的图式同样也流产了，参见 Bruce Laurie, *Working People of Philadelphia, 1800-1850* (Philadelphia, 1980)。

奢侈,以及雇佣劳动制与作为"乌托邦主义"标志的独立纪念日爱国主义的这种空泛讨论。与之相比,共和主义的范式为政治和经济的这些未曾预料的联合提供了一种逻辑、一种意识形态的和语言的地位,以及——不是最不重要的——一种历史。这似乎是一种传统的爆发,一般认为,该传统没有受到自由主义所引发的政治与经济领域分裂的影响。这是对自由主义主流的一种反对,不是通过阶级的术语而是通过德性和公民正义的术语。从杰克逊时代的工人政党到人民党,长期的、混乱的、修辞上所言过其实的、通常是乌托邦的、受阴谋困扰的激进主义历史突然赢得了一种有组织的脉络。

一种深入扩展到19世纪的大众共和主义传统的观念被接受的速度是它能够满足这种需要之强度的一个标志。在肖恩·威兰茨在1980—1981年发表的论文中可以找到第一次出现的线索。到了1983年,迈克尔·H.弗里希和丹尼尔·J.沃克维茨在关于劳工史研究的前沿报告——这包括了来自威兰茨在耶鲁大学学位论文的精华部分——中准备宣布,"共和主义的意识形态作为工人阶级价值的一种合法化……以及作为反对资本主义腐蚀性力量的堡垒,可能比其他维度的美国文化起到更加长久的作用"。在另外三年内,大众共和主义(popular republicanism)的观念已经应用到如下研究中:18世纪晚期新英格兰的农场主反对磨粉机推广者的斗争,19世纪早期的都市工匠,乔治亚内地的早期人民党员,劳动骑士团(Knights of Labor),荷姆斯泰德和费城的移民以及本土出生的钢铁工人,整个19世纪的激进主义,并且搭界于20世纪的边缘。[1]

---

[1] Sean Wilentz, "Whigs and Bankers," *Review in American History*, 8 (Sept. 1980); Sean Wilentz, "Artisan Origins of the American Working Class," *International Labor and Working Class History* (no. 19, Spring 1981), 1 - 22; Michael H. Frisch and Daniel J. Walkowitz, "Introduction," in *Working - Class America: Essays on Labor, Community, and American Society*, ed. Michael H. Frisch and Daniel J. Walkowitz, (Urbana, 1983), xiv. 后者是对如下论文的一个注解:Sean Wilentz, "Artisan Republican Festivals and the Rise of Class Conflict in New York City, 1788 - 1837," *ibid*, 37 - 77. Gary Kulik, "Dams, Fish, and Farmers: Defense of Public Rights in Eighteenth - Century Rhode Island, " in *The Countryside in the Age of Capitalist Transformation: Essays in the Social History of Rural America*, ed. Steven Hahn and Jonathan Prude(Chapel (转下页)

并不是每一位劳工史家都深信这一点。唯物主义者和文化论者在左翼的历史杂志上给予对方可预见的打击。共和主义是马克思主义的社会主义传统的一种有价值的替代,这种含蓄的主张引发了特别热烈的争论。[1]每个人都认识到"工匠共和主义"、"劳工共和主义"或者"共和主义生产者的意识形态"——这些标签是变化的——把18世纪晚期共和主义的观念因素以截然不同的方式混合在一起,并用于截然不同的目的,而这超出了波考克的范式所允许的范围。劳工共和主义的标志是关于阶级

(接上页)Hill,1985),25 - 50; Jonathan Prude, "Town - Factory Conflicts in Antebellum Rural Massachusetts," *ibid*, 71 - 102; Sean Wilentz; *Chants Democratic*: *New York City and the Rise of the American Working Class*, 1788 - 1850(New York ,1984); Steven J. Ross, *Workers on the Edge*: *Work*, *Leisure*, *and Politics in Industrializing Cincinnati*, 1788 - 1890 (New York ,1985); Steven Hahn, *The Roots of Southern Populism*: *Yeoman Farmers and the Transformation of the Georgia Upcountry*, 1850 - 1890 (New York, 1983); Leon Fink, *Workingmen's Democracy*: *The Knights of Labor and American Politics* (Urbana, 1983); Linda Schneider, "The Citizen Striker: Workers'Ideology in the Homestead Strike of 1892," *Labor History*, 23 (Winter 1982),47 - 66; Paul Krause, "Labor Republicanism and Za Chlebom: Anglo - American and Slavic Solidarity in Homestead," in "*Struggle a Hard Battle*": *Essays on Working - Class Immigrants*, ed. Dirk Hoerder (DeKalb, 1986), 143 - 69; Leon Fink, "Looking Backward: Reflections on Workers'Culture and Certain Conceptual Dilemmas within Labor History," in *Perspective on American Labor History*: *The Problems of Synthesis*, ed. J. Carroll Moody and Alice Kessler - Harris (DeKalb, 1989), 5 - 29; Eric Foner, "Why is There No Socialism in the United States?" *History Workshop*, 17(Spring 1984), 57 - 80; Herbert G. Gutman, *Power and Culture*: *Essays on the American Working Class* (New York, 1987), 332 - 336. Fink 的论文第一次发表于1984年。

[1] Sean Wilentz, "Against Exceptionalism: Class Consciousness and the American Labor Movement, 1790 - 1920," *International Labor and Working Class History* (no. 26, Fall 1984),1 - 24; Nick Salvatore, "Response to Sean Wilentz," *ibid*, 25 - 30; Michael Hanagan, "Response to Sean Wilentz," *ibid*, 31 - 36; Steven Sapolsky, "Response to Sean Wilentz," (no, 27, Spring 1985), 46 - 55; David Brody, "On Creating a New Synthesis of American Labor History: A Comment," in *Perspectives on American Labor History*, ed. Moody and Kessler - Harris, 209 - 12; Alan Dawley, "Workers, Capital, and the State in the Twentieth Century," *ibid*, 194n43. Dawley 是最早在19世纪早期的工人阶级那里认识到"自由之树"修辞的人之一,尽管它把美国工人在政治上引入了一个死胡同,参见 Allan Dawley, *Class and Community*: *The Industrial Revolution in Lynn* (Cambridge, Mass., 1976). 关于整个论证,参见 Bryan D. Palmer, *Descent into Discourse*: *The Reification of Language and the Writing of Social History* (Philadelphia, 1990), 106 - 118。

怨恨的一种全新界线和关于平等的一种新的坚持。不应当背离自由主义语言的观念片段,转向了劳工共和主义特别是19世纪对"平等权利"的伟大要求。古典共和主义的领域是公共的、政治的;它的社会思想集中于这样一个问题:找到一种社会安排(在马基雅维里那里是一支爱国的军队,在哈林顿那里是一种不动产所有者的政体)来确保公民自由,以对抗时间的侵蚀。劳工共和主义的领域是车间、工厂、信用关系和土地租用;它的政治意识集中于这样一个问题:找到一系列的政治设置(在亨利·乔治那里是单一税制,在人民党人那里是分散的国库[subtreasury])来确保经济的多元主义,以对抗资本的剥削。如果研究18和19世纪的历史学家进一步阐述这些问题的话,那么它们可能会更加漏洞百出。不过,除了方纳和威兰茨,很少有研究19世纪劳工运动的历史学家直接涉及18世纪晚期共和主义的文献。这些脚注的踪迹往往开始于威兰茨的《民主的圣歌》;和大多数的历史编纂学传统一样,这很快就变成自足的和自我重复(self - contained and self - reaffirming)。

古典共和主义建构与劳工共和主义建构之间最明显的区分在于持续性问题。尽管他们在变迁的确切时刻上存在争论,但实际上所有研究18世纪晚期美国的历史学家都把共和主义与自由主义看作是在时间上水平层叠的。约翰·默瑞在1985年的一次会议上宣布赞成圣路易斯学派:"我们所有人都坚持认为并且仍然坚持认为,存在一种变迁、一种前因后果(before and after)",一种从"前现代"到"自由主义"社会的转变。对一些历史学家(包括默瑞)来说,这个计划把文化变迁和更大的社会变迁联系起来,包括从前市场经济到市场经济的社会变迁。1985年《美国季刊》共和主义专题讨论的撰稿者似乎达成了一种共识:共和主义充满活力地存在于安德鲁·杰克逊的总统任期内,只是逐渐地进入一种"半透明"的半衰退期(translucent half - life),直到美国内战时期才完全消亡。[1]

然而,通过把共和主义与自由主义重新设想为深植于竞争性的社会

---

[1] John M. Murrin, "Self - Interest Conquers Patriotism: Republicans, Liberals, and Indians Reshape the Nation," in *The American Revolution: Its Character and Limits*, ed. Jack P. Greene (New York, 1987), 226. 相同的倾向,参见 Steven (转下页)

经历中,如下这一点是可能的,即用一种平行的、垂直相对的话语来考虑它们——不是一种"前因"和"后果",而是一种持续的争论。波考克的阐释最接近于这个图式,但他受到研究神话和符号的历史学家的误导而相信这场伟大的辩论已经创造出了集体性的幻想。受波考克激发的社会史家的天赋是他们能够想像一个社会——不是在共识中而是在争吵之中——可以将共和主义 S 的辩证方面延续到如下领域:这个领域伍德拱手让给了哈茨,而波考克拱手让给了焦虑和空想。

在如何绘制这种关于历史景观之争论的图形问题上,人们众说纷纭。威兰茨把 19 世纪早期激进的和富有事业进取心的思想看作是创造了共和主义的框架,(且看作是)一种分离的和断裂的大众意识形态;其他人则把富有事业进取心的思想设想成自由主义的副产品。很多人把共和主义与人民党主义(populism)看作是根本不同的;其他人则在寻找激进运动放弃了一种语言并最终转向经济分析的时刻:该种语言浸淫于(并受制于)一种公民的和政治的词汇。尽管这个图解很复杂,在分离出诸如查尔斯·达尔文的进化图式的同时,劳工共和主义的阐述者用对抗性的传统与其深深介入同时代历史的方式作斗争这一图像代替了讣告的隐喻(波考克的"文艺复兴最后的伟大行动"、默瑞的"伟大变迁"、琼·贝克的"半透明")。[1]

他们这样做不是为了澄清共和主义这个术语,而是为了满足其他的

(接上页)Watts, *The Republic Reborn: War and the Making of Liberal America*, 1790 - 1820 (Baltimore, 1987); and Michael Zuckerman, "A Different Thermidor: The Revolution beyond the American Revolution," in *Transformation of Early American History*. ed, Henretta, Kammen, and Katz, 170 - 193. Jean Baker, "From Belief into Culture: Republicanism in the Antebellum North," *American Quarterly*, 37 (Fall 1985), 532 - 550, esp. 539。

[1] Michael Kazin, "A People Not a Class: Rethinking the Political Language of the Modern US Labor Movement," in *Reshaping the US Left: Popular Struggle in the 1980s*, ed. Mike Davis and Michael Sprinker (London, 1988); Bruce Lauie, *Artisans into Workers: Labors in Nineteenth - Century America* (New York, 1989); Fink, "Looking Backwards"; Steven J. Ross, "The Transformation of Republican Ideology," *Journal of the Early Republic*, 10 (Fall 1990), 323 - 330. 关于死亡的主旨,参见 Pocock, "Virtue and Commerce," 120; Murrin, "Self - Interest Conquers Patriotism," 225; and Baker, "From Belief into Culture," 539。

需要：一种被政治架空了的社会史的局限，美国激进主义历史中传统马克思主义范畴的不充分性，社会史中一种更漫长的叙述路线的需要。大众激进主义既不是简单的比尔德主义的反精英主义，也不是一种由于马克思的缺席而导致的混乱。它拥有一种语言和一种意识形态，它们深深植根于工匠作坊和小农场的社会经历之中，并在独立日的公民爱国主义(Independence Day civic patriotism)中得到更新和仪式化——其历史紧紧围绕着这个国家历史的主流，仿佛不能从中解脱。共和主义实际上究竟是什么类型的实体——一种意识形态、一种格尔茨式的世界地图、一种范式，还是一种直面对手的修辞模式——并不能让社会史学家感兴趣。共和主义的标签具有太多的解释性优点，以至于它可以闪烁其辞。受到劳工史之需要的推动，共和主义脱离了其前现代的语境，并且开始在19世纪迅速行进。

四

研究工人阶级的历史学家并非唯一借用了共和主义观念的研究19世纪的历史学家。如果其他人仔细地检查这种建构的思路，在这里或那里抽取一些思路，他们的累积效应是相当可观的。

美国南方史是借用该范式的一个早期场所。沙尔霍普的关注点是一种“农业或田园共和主义”(agrarian or pastoral republicanism)的建构，这种共和主义对南方日益具有独特性，在兴起的商业和北方的腐化面前，它型构了南方人不断增长的不自在感。到了1980年代早期，南方共和主义观念已经运用到战前阿拉巴马、南卡罗莱纳和田纳西州的政治中，所有这些都产生于对整个国家核心政治价值的认同，这没有原先想像的那么乖谬，但比原先想像的更深刻。[1]

南方的共和主义大体上是一种比公民共和主义或劳工共和主义要简

---

[1] Shalhope, "Thomas Jefferson's Republicanism," 555; J. Mills Thornton III, *Politics and Power in a Slave Society: Alabama, 1800 - 1860* (Baton Rouge, 1978), 449; Robert E. Shalhope, *John Taylor of Caroline: Pastoral Republican* (Columbia, S. C. 1980); Robert V. Remini, *Andrew Jackson and the Course of American Freedom, 1822 - 1832* (New York, 1981); Kenneth S. Greenberg, *Masters and Statesmen: The* (转下页)

单的建构。“在阿拉巴马州只有两样东西是真正重要的，那就是自由和平等”，J. 米尔斯·桑顿三世在关于这个主题的早期阐述中写道。[1] 其他人随即加上了“独立”。上述脉络中所有最敏锐的作者都深深卷入到奴隶制与种族、主人身份与依附这些具有典型南方特征的动力学中。不过，即使是这种相对贫乏的、地区形式的共和主义也有助于实现这些地区最典型之特性的美国化，这些特性包括：对外在威胁和内在腐化的强迫性恐惧、阴谋者的幻想、分离主义的冲动，甚至奴隶制本身——据说如果没有奴隶制的话，就不存在防止白人自由民陷入依附关系的预防措施；南方的历史也难引起主流社会的关注。

共和主义范式扩展的另外一个重要场所是女性史，并且这种动力学既涉及部分也涉及整体。和社会史一样，1970 年代的女性史同时经历了成功和边缘化。正如萨拉·M. 埃文斯在 1989 年写到的，女性史迫切需要这样一些方式来“把（女性的）经历整合到美国历史的主流叙事中，我们告诉自己的主要故事是我们已经成为一个国家”。在这个时刻，琼·胡佛·威尔逊所忽视的那些老生常谈突然变得很重要。琳达·克贝尔在 1976 年的一篇被广为阅读的论文中论证，革命的紧急要求不仅影响了女性的经历，而且还产生了一种对女性角色的新的意识形态理解，这种角色就是作为对共和政府所必需之德性的培育者。正如克贝尔所描述的那样，“共和主义的为母之道”是一种非常含混的建构，既授权给她们又限制了她们，既为女性提供了一种公共角色又把她们排除在政治之外。当然，尽管存在含混，共和主义的为母之道这种观念还是为女性提供了与立国和公共生活之间的一种联系。虽然思路很复杂，但许多女性史家似乎都认可这种传统，它既包容主张道德改革的多数派，也包容主张扩大女性参政权的少数派；即使在让她们接受从属性的政治地位时，也能够让她们想起自己的政治天性。作为一种线性的思路，这个观念如同南方的共和主义

（接上页）*Political Culture of American Slavery* (Baltimore, 1985); James Oakes, "From Republicanism to Liberalism: Ideological Change and the Crisis of the Old South," *American Quarterly*, 37 (Fall 1985), 551 – 571; Lacy K. Ford, Jr., *Origins of Southern Radicalism: The South Carolina Upcountry, 1800 – 1860* (New York, 1988).

[1] Thornton, *Politics and Power*, 449.

与劳工共和主义一样,很快就使女性史深深地扩展到现代性之中。[1]

1985 年,阿普尔比在谈到共和主义时指出,"一旦被识别出来,你可能在任何角落找到它"。实际上在接下来的五年中,从它在女性史、南方史和工人阶级史的基础开始,这个观念在大地上穿梭。"自由劳动的共和主义"被认为激发了反奴隶制运动,"奴隶劳动的共和主义"则使分离运动获得了驱动力。共和主义支配了作为一个整体的南方的意识形态,它推动了贫穷的内陆南方人对黑人区(black - belt)南方精英的不满。它构成了杰克逊主义者的精神世界;没有它,辉格党人是不可理解的。它弥漫于 19 世纪的社会思想之中。它描述了约翰·马歇尔(John Marshall)的法理学和 1930 年代的工联主义,西奥多·罗斯福(Theodore Roosevelt)的军事高调和简·亚当斯(Jane Adams)的道德力量。到了 1980 年代的末期,它已经进入了一般的智识流通;作为非马克思主义左派的源头;在其最广为阅读的变体《心灵的习性》中,它成为美国文化自身核心的三种传统之一。共和主义的重心有时是德性,有时是独立,有时是共识,有时是对资本主义或者父权制的反抗,最为常见的是对自由主义的反对。随着这个概念的扩张并变得难于界定,作为自由主义的先驱,它的反对者,哈茨所遗忘的价值世界,共和主义趋向于在自由主义的阴影中更加紧密地悄然行进。[2]

当法哲学家们在 1980 年代后期发现这个术语的时候,自反的共和主

---

[1] Sara M. Evans, *Born for Liberty: A History of Women in America* (New York, 1989), 2; Linda Kerber, "The Republican Mother: Women and the Enlightenment - An American Perspective," *American Quarterly*, 28 (Summer 1976), 187 - 205; Linda K. Kerber, *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America* (Chapel Hill, 1980); Mary Beth Norton, "The Evolution of White Women's Experience in Early America," *America History Review*, 89 (June 1984), 593 - 619; Jacqueline S. Reiner, "Rearing the Republican Child: Attitudes and Practices in Post - Revolutionary Philadelphia," *William and Mary Quarterly*, 39 (Jan. 1982), 150 - 63; Jan Lewis, "The Republican Wife: Virtue and Seduction in the Early Republic," *ibid*, 44 (Oct. 1987), 689 - 721; Paula Baker, "The Domestication of Politics: Women and American Political Society," *American Historical Review*, 89 (June 1984), 620 - 647.

[2] Appleby, "Republicanism and Ideology," 461;关于"自由劳动的共和主义",参见 Foner, *Politics and Ideology in the Age of the Civil War*, 10;关于"奴隶劳动的自由主义",参见 Ford, *Origins of Southern Radicalism*, 351 - 365; 关于在奴(转下页)

义(reflexive republicanism)是如何由其哈茨主义先驱演化而来的已经变得非常明显。正如他们当中的一个成员在1988年所写,"自然的清道夫"对正在发生的事情一直是感觉迟钝的。然而,到了1980年代后期,法学杂志上充满了法学理论中"共和主义复兴"的消息。在弗兰克·I.米歇尔曼、卡斯·R.森斯坦、莫顿·J.霍维茨以及其他一些人的著作中,"共和主义"已经成为自由主义之外任何事物的代称:致力于一种积极的公民生活(反对自由主义关于豁免权和权利的成见),提倡公开的价值信念与审议正义(反对自由主义的程序中立性),服务于公共的、共同的目标(反对自由主义将政治仅仅想像为利益集团多元主义)。[1]

(接上页)隶制危机中的共和主义,参见 Michael F. Holt, *The Political Crisis of the 1850s* (New York, 1978);关于官廷与政党,参见 G. Edward White, *The Marshal Court and Cultural Change, 1815 - 1835* (New York ,1988); Daniel Walker Howe, *The Political Culture of the American Whigs* (Chicago, 1979); Major Wilson, "Republicanism and the Idea of Party in the Jacksonian Period," *Journal of the Early Republic*, 8 (Winter 1988),419 - 442; and Harry L. Waston, *Liberty and Power: The Politics of Jacksonian America* (New York ,1990);关于社会思想,参见 Dorothy Ross, "Liberal Tradition Revisited"; Dorothy Ross, *The Origins of American Social Science* (Cambridge, Eng. , 1991); and John F. Kasson, *Civilizing the Machine: Technology and Republican Values in America, 1776 - 1900* (New York, 1976);关于1930年代的联邦主义,参见 Lary May, "Movie Star Politics: The Screen Actors'Guild, Cultural Conversion, and the Hollywood Red Scare," in *Recasting America: Culture and Politics in the Age of Cold War*, ed. Lary May (Chicago, 1989), 125 - 153;关于西奥多·罗斯福,参见 John Patrick Diggins, "Republicanism and Progressivism," *American Quarterly*, 37 (Fall 1985), 576;关于左翼的文化资源,参见 James Miller, "*Democracy Is in the Streets*": *From Port Huron to the Siege of Chicago* (New York ,1987); and Harry C. Boyte, *Commonwealth: A Return to Citizen Politics* (New York ,1989), Robert N. Bellah et al. , *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in America Life* (Berkeley, 1985)。

[1] Kathryn Abrams, "Law's Republicanism," *Yale Law Review*, 97 (July 1988); Cass R. Sunstein, "Interest Groups in American Public Law," *Stanford Law Review*, 38 (Nov. 1985); Frank I. Michelman, "Forword: Traces of Self - Government," *Harvard Law Review*, 100 (Nov. 1986),4 - 77; Suzanna Sherry, "Civic Virtue and the Feminine Voice in Constitutional Adjudication," *Virginia Law Review*, 72 (April 1986),543 - 616; Suzanna Sherry, "The Intellectual Origins of the Constitution," *Constitutional Commentary*, 5 (Summer 1988),323 - 347; Morton J. Horwitz, "Republicanism and Liberalism(转下页)

这些对立倾向——以其他的名目——在自由主义批评者的语言中早就变得非常明显。[1]以一种高度复杂的方式,他们找到了走出1960年代的政治话语而进入波考克著作中的方法;更重要的是,找到了进入劳工史学家已经建构的共和主义中的方法。通过重新安排法学和政治理论,这些对立倾向又回到了它们的起点,即抽象化加上对历史的掩饰。在一些人看来,任务是重新建构一种"自由主义的共和主义"或者"共和主义的自由主义",它混合了两种理想类型最吸引人的因素。其他人,比如霍维茨,看到的则是它们在过去的长期对峙。自由主义的论证与共和主义的论证是对根本不同的问题的回应,它们所组织的是截然不同领域的经验,它们不完全是友好关系(正如波考克在开始时所坚持认为的那样),所有这些都很容易被忽略。哈茨主义的范式就像一个柏油娃娃(tar baby):你挣扎得越厉害,它的语言似乎就粘得越紧。

五

然而,当它进入最后阶段的时候,共和主义范式的问题并不仅仅是一个经过了太多人之手的和不得不做太多事情的单词的问题了——尽管这

(接上页) in American Constitutional Thought," *William and Mary Law Review*, 29 (Fall 1987), 57 – 74; Hendrik Hartog, "Imposing Constitutional Traditions," *ibid.*, 75 – 82; Larry G. Simon, "The New Republicanism: Generosity of Spirit in Search of Something to Say," *ibid.*, 83 – 92; Mark Tushnet, "The Concept of Tradition in Constitutional Historiography," *ibid.*, 93 – 99; G. Edward White, "The Studied Ambiguity of Horwitz's Legal History," *ibid.*, 101 – 112; Mark Tushnet, *Red, White, and Blue: A Critical Analysis of Constitutional Law* (Cambridge, Mass., 1988). 关于共和主义的一些特殊论题,参见"The Republican Civic Tradition," *Yale Law Journal*, 97 (July 1988); and *Florida Law Review*, 41 (Summer 1989). 一个敏锐的批评,参见 Richard H. Fallon, Jr., "What is Republicanism, and Is It Worth Reviving?" Harvard Law Review, 102 (May 1989), 1695 – 1735。

[1] Michael J. Sandel, ed., *Liberalism and Its Critics* (New York, 1984); Amy Gutmann, "Communitarian Critics of Liberalism," *Philosophy and Public Affairs*, 14 (Summer 1985); Nancy L. Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Mass., 1989); Jeffery C. Isaac, "Republicanism vs.. Liberalism? A Reconsideration," *History of Political Thought*, 9 (Summer 1988), 349 – 377.

在其1980年代后期的历程中一览无遗;更深层次的、被忽视的问题是,共和主义到底是何种类型其意义尚未被揭示的存在。它是一种能够建构行为的各种可以想像到的可能性的意识形态吗?它是一种排除了各种竞争对手的语言吗?它是一种有着库恩式力量的范式吗?在1980年代后期,正当共和主义迎合了越来越多历史学家的想像力、做出了如此之多的解释的时候,它已经悄然偏离了它的核心。

事件发生的地点是18世纪后期的历史编纂学。这部分是通常的范式性困难导致的结果,总有一些松散琐碎的目标和事物并不符合范式建构所必然带来的极端简化。正如方纳在1976年所认识到的,潘恩就是一个典型。波考克自己也承认,潘恩"是很难适合任何一种范畴的";《常识》这本美国革命中最伟大的共和主义小册子,"并不是始终如一地回应任何已经确立的激进词汇"。其他一些重大的文化词汇也很难适合现成的共和主义或者宫廷/乡村的对话。在研究18世纪思想的历史学家当中,我们开始越来越多听到关于二元性的讨论,越来越多听到绘制其他语言的语法和词汇地图的必要;最经常提及的其他语言是法理学和政治经济学。[1]

而且,一些关键性范畴也没有保持固定不变。性别问题开始介入,并且带来了令人不安的后果。在共和主义范式中,没有哪个术语比"德性"更核心了。不过,当女性学者从女性历史转向对历史本身的层累性质进行检视时,很明显,德性就以打乱范式性秩序的方式从根本上改变了它的

〔1〕 J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History* (Cambridge, Eng., 1985), 276; Pocock, "Virtue, Rights and Manners"; J. G. A. Pocock, "Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers: A Study of the Relations between the Civic Humanist and the Civil Jurisprudential Interpretation of Eighteenth - Century Social Thought," in *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, ed, Istvan Hont and Michael Ignatieff (Cambridge, Eng., 1983), 235 - 252; J. G. A. Pocock, "Between Gog and Magog: The Republican Thesis and the *Ideologia America*," *Journal of the History of Ideas*, 48 (April - June 1987), 325 - 346; Anthony Pagden, "Introduction " in *The Language of Political Theory in Early - Modern Europe*, ed. Anthony Pagden (Cambridge, Eng., 1987), 1 - 17; Ruth H. Bloch, "The Constitution and Culture," *William and Mary Quarterly*, 44 (July 1987), 550 - 555.

含义以及它的性别结合能力——从马基雅维里把德性理解为积极的、男子汉气概的和尚武的,到 18 世纪晚期家庭手册的作者们把德性理解为消极的、女人气的和以家庭为中心的。[1]但真正重要的与其说是日渐积聚的反例,倒不如说是 1970 年代智识史中结构主义者自信的耗尽。从方法论上看,这种历史提出了太多的要求;后结构主义者的反动已经严阵以待。

当格尔茨本人转向其他的关注,而一个社会共享的认知路线图的强制力的观念——尽管它在描述诸如 1774—1776 年这样的革命性时刻方面仍然是有效的——被证明很难符合常态政治的争论与妥协时,格尔茨的意识形态观念首当其冲地受到侵蚀。[2]政治语言的概念越是开放于双重性与反对意见,它就越是能够免于日益增长的后结构主义者的怀疑。不过,波考克本人已经处于战略退却当中。直到 1980 年的时候,他还用库恩的术语写道,作为语言的自由主义和公民人文主义并不能彼此"同化"。然而,当 1985 年《德性、商业与历史》出版的时候,它只包括了对库恩的两处顺便提及。尽管波考克仍然谈到了范式,但现在他感兴趣的只是语言与言说、话语的各种混乱的、众多的可能性之间的区分。政治语言是有规则的,但政治言说"是典型地由多种语言构成的,(就像)柏拉图洞穴的言说或者口语的混乱"。波考克现在承认,语言的深层结构超出了历

---

[1] Hannah Fenichel Pitkin, *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli* (Berkeley, 1984); Ruth H. Bloch, "American Feminine Ideals in Transition: The Rise of the Moral Mother, 1785 - 1815," *Feminist Studies*, 4 (June 1978), 101 - 126; Ruth H. Bloch, "The Gendered Meanings of Virtue in Revolutionary America," *Signs*, 13 (Autumn 1987), 37 - 58.

[2] Gordon Wood 并没有加入到从意识形态解释中退却下来的行列,参见 Gordon S. Wood, "Conspiracy and the Paranoid Style: Causality and Deceit in the Eighteenth Century," *William and Mary Quarterly*, 39 (July 1982), 401 - 441; Gordon S. Wood, "Interests and Disinterestedness in the Making of the Constitution," in *Beyond Confederation: Origins of the Constitution and American National Identity*, ed. Richard Beeman, Stephen Botein, and Edward C. Carter II (Chapel Hill, 1987), 69 - 109; and Gordon S. Wood, "Ideology and the Origins of Liberal America," *William and Mary Quarterly*, 44 (July 1987), 628 - 640。

史学家的知识范围,它们的领域是修辞学;并且,波考克所说的通晓多种语言的修辞学家现在似乎能够运用各种结构上不相容的语言的细节(bits and pieces)。"通常存在深刻分歧的谈话方式并不能在相互排斥中取得成功",多语言现象(multilingualism)在"辩论、困惑和矛盾"的话语中占据了统治地位。[1]

波考克从未把语言设想为一个牢房,但现在围墙本身看来已经坍塌,最重要的是,那些围绕着共和主义的围墙已经坍塌。他现在论证说,在真正言说的洞穴中,认为共和主义与自由主义是敌对的看法是不正确的。他写道,他打算说的是"共和主义的语言……幸存了下来,并用它的一种自我批评和自我质疑的模式来装备自由主义","对一种共和主义世界观的坚持将继续使商业社会以及其中的自我角色置于受质疑的地位"。[2]

向更加复杂和更具防御性的位置退却,这样做的并不止波考克一个人。兰斯·班宁在 1974 年就写道,观念系统是如此强大和结构良好,以至于它们能够"在实质上决定"一个社会中的希望与不满的"社会表达";到了 1986 年,他同样退回到多语言主义(polyglotism)上来。他写道,自由主义和古典的观念来源于"最终不可调和的哲学","但如果我们假定我们察觉到的分析上的差异对于我们所研究的那些人而言是明显的,那么主要的困难就产生了……从逻辑上讲,同时既是自由主义的又是古典的,这就可能是不连贯的。但从历史上看,却不是如此"。沙尔霍普在 1990 年仍然写道,自由主义与共和主义"贯穿于 18 世纪后期美国人的生活",但是"那时候很少有人能够或者会在它们之间做出区分"。研究 1780 年代和 1790 年代的一位最专注的智识史学家写道,它们的思维是"矛盾的、对抗的,并且有时候直接就是自相矛盾的"。这些语言继续存在着,但是既然它们既不被言说也不被感知,那么就很难理解它们何以还是重要的,

---

[1] Pocock, "Virtues, Rights, and Manners," 357; J. G. A. Pocock, "The Concept of a Language and the *métier d'hitorien*: Some Considerations on Practice," in *Languages of Political Theory*, ed. Pagden, 21; Pocock, "Between Gog and Magog," 336.

[2] Pocock, "Between Gog and Magog" 341, 344.

除了满足政治理论家的分类癖好之外。〔1〕

对多语言主义让步之后,共和主义的修正者们就能够快步前行了。詹姆斯·克罗潘伯格主张,18世纪美国人的思想观念是由几种传统——其中比较重要的是自由主义——"缝合"起来的。艾萨克·克兰尼科写道,这是一种"习惯用语的成熟的混合,政治语言的一种重叠","它们能够与那种喧嚣坦然相处"。人们开始不断听到,国父们根本就与意识形态无关。正如福里斯特·麦克唐纳在1987年美国宪法制定200周年的纪念演说中所提出的一种迅速增长的共识:宪法制定者"并不关心"他们在书本中所阅读到的不协调之处。"他们在政治上是多语言的,能够用洛克、古典共和主义、休谟以及其他许多人的不同术语来发言,这取决于哪些东西对于手边的论证来说在修辞上是合适的。"〔2〕

早期主张的分裂在分析性的肖像中非常明显。共和主义在1980年代后期较少作为一种语言而被提及,极少作为一种意识形态而被提及;它现在更多被看作是一种"观念",一种"图式",一种"词汇",一种"传统",一件"智识成果的拼凑模式",千头万绪的文化线团中的一"股"。这些隐喻变得非常系统。人们谈论"共和主义视界的混合物",谈论"受到权利的平等主义观念影响的古典共和主义术语",谈论"嫁接"在公民人文主

---

〔1〕 Banning, "Republican Ideology and the Triumph of the Constitution," 179; Banning, "Jeffersonian Ideology Revisited," 12; Robert E. Shalhope, *The Roots of American Democracy: American Thought and Culture*, 1760 – 1800 (Boston, 1900), 50, xiii; Michael Lienesch, *New Order of the Ages: Time, the Constitution, and the Making of Modern American Political Thought* (Princeton, 1988), 8.

〔2〕 James T. Kloppenberg, "The Virtues of Liberalism: Christianity, Republicanism, and Ethics in Early American Political Discourse," *Journal of American History*, 74 (June 1987), 20; Issac Kramnick, "The Great National Discussion: The Discourse of Politics in 1787," *William and Mary Quarterly*, 45 (Jan. 1988), 12, 4; Forrest McDonald, "The Intellectual World of the Founding Fathers," in Forrest McDonald and Ellen Shapiro McDonald, *Requiem: Variations on Eighteenth – Century Themes* (Lawrence, 1988), 9. 亦参见 Ralph Lerner, *The Thinking Revolutionary: Principle and Practice in the New Republic* (Ithaca, 1987); and Thomas L. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke* (Chicago, 1988)。

义话语之上或者与之“共生”的自由主义的个人主义的语言。“观念上的裂痕和错误的思路无处不在”,詹姆斯·法尔写道。这是智识史中人们非常熟悉的一个成语;它假定了这样一个世界:复杂的趋势,交织的思路,一些有影响的文本和系统的思想家;超越了一种结构松散的、混乱的和完全熟悉的困惑。结构——不管是社会的还是智识的——已经过时,“观念上的混淆”大行其道。[1]

或许这就是共和主义的真相。“对于它所有的内在诉求而言,保持它的智识空间秩序井然显然缺乏历史意义的保证或前提”,莱昂·芬克总结了这种显而易见的教导。[2]智识史中结构主义的心态已经无法维持了,它的要求太过分。已经不必非得坚持从库恩和早期的格尔茨那里借用词汇了。然而,历史编纂学的讽刺并不应该被遗漏。正是有着连贯性和社会力量的对语言和文化的研究使得共和主义成为一个你争我抢的历史编纂学观念。到了 1990 年,这个领域充斥着共和主义游戏的玩家,朝着任何一个想像得到的方向逸散。但是,这个球差一点就消失了。

六

范式结束于碰撞而不是衰减。在当下的氛围中,越来越稀薄的共和主义不可能完全消失,就像 1950 年代的哈茨式自由主义一样捉摸不透却又无处不在。通过一种异乎寻常的与解释性需要的连结,它从其原初的文本中溢出;它是由那些需要维持的,甚至在它的本体论地位变得更加暗淡和更加混乱的时候也是如此。

---

〔1〕 Kloppenberg, “Virtues of Liberalism,” 19, 30, 14, 11; Leon Fink, “The New Labor History and the Powers of Historical Pessimism: Consensus, Hegemony, and the Case of the Knights of Labor,” *Journal of American History*, 75(June 1988),121n12; Linda K. Kerber, “The Republican Ideology of the Revolution Generation,” *American Quarterly*, 37 (Fall1985), 491, 492, 488; Ross, *Origins of American Social Science*, 2n10; James Farr, “Conceptual Change and Constitutional Innovation,” in *Conceptual Change and the Constitution*, ed. Ball and Pocock, 15; Cathy D. Matson and Peter S. Onuf, *A Union of Interests: Political and Economic Thought in Revolutionary America* (Lawrence, 1990), 12.

〔2〕 Fink, “New Labor History,” 130.

回想起来，这一点是很清楚的：共和主义既不是一种仅仅基于少量经验的意识形态地图，也不是一种波考克早期著作中强势意义上的范式性语言。它也不是一种传统——到1990年的时候它的许多使用者仍然倾向于使用这个术语。除了既成事实之后很久才人为使用的名称之外再也没有一个名称，没有连续的制度和赢得明确忠诚的能力，总之，没有一种自我意识，它几乎不再适合这个术语。[1]它的关键性术语——德性、共和国、公益（the commonweal）——是含混的、有争议的。约翰·亚当斯在1807年抱怨说，"在英语中再没有比共和主义更难理解的单词了"。这个术语在一个没有国王的政府之外可能或者应当有什么含义，在它的"斗篷"之下到底还能隐藏多少社会和政治安排（正如杰斐逊向亚当斯所抱怨的）——所有这些永远都处在冲突之中。[2]

但混合并不是一个令人满意的结论。被认定是共和主义的术语、比喻、修辞和反对不仅仅是一套有兴致的时候才穿上的观念服装；更不用说是一套其要素可以随意混合和搭配的奇装异服：共和主义的牛仔裤、自由主义的衬衣、苏格兰道德学说的鞋子、新教的帽子。以超出哈茨主义者视界之外的事物的多样性为终结，这要求一种比共和主义的发明者和借用者通常所渴求的观念和语言结构更具策略性意义的语言。随处可见萃取的大量引语，共和主义谱系中的作家们提供了一种真切的场合感和位置感：关于法庭辩论、独立日的群众鼓动或者劳工动员的语言和背景。[3]依据某种实在论，共和主义被假定为一种资源、一种流派或者一种适当的传统（完全超越了历史时期），但这种实在论在这里已经被一种关于过程和文化的更深刻的感觉所取代。劝说和论证的过程，集体认同和认同性

---

〔1〕 参见 Mark Tushnet, "The Concept of Tradition in Constitutional Historiography," *William and Mary Law Review*, 29 (Fall 1987), 93-99。

〔2〕 Kerber, "Republican Ideology," 474; Adrienne Koch and William Peden, eds., *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson* (New York, 1944), 672.

〔3〕 例见 Rhys Isaac, "Dramatizing the Ideology of Revolution: Popular Mobilization in Virginia, 1774 to 1776," *William and Mary Quarterly*, 33 (July 1976), 357-85; Wilentz, "Artisan Republican Festivals"; Greg Kaster, "Not for a Class? The 19th-Century American Labor Jeremiad," *Mid-America*, 70 (Oct. 1988), 125-139。

修辞的产生和维持,在这里开始变得清晰。在这些探究中,分类学智识史的喧嚣与错误路线之外的事物,仍然有待被发现。

共和主义在本体论上的脆弱与同时发生的在范式上的成功反映了一种尺度,它可以借以衡量解释性的学科在多大程度上应该对它们所要解决的问题负责,而不是对证据负责(尽管证据在分派任务时起到了关键性的作用)。历史学家难道不应该需要另外一种尺度吗?作为一种解释性的观念,共和主义的作用在于它能够完成如此之多不同的解释任务。就其最佳方面而言,共和主义范式丰富了历史学家对美国革命和立国早期的理解,并使之复杂化。它为18世纪和19世纪迷失的观念和文化世界注入了意识,并为社会史家和智识史家提供了一个短暂而窄仄的共同立场。就其最差方面而言,因为服务于太多的目标和扩张得太远,它面临着如下的危险,即被用来解释任何事物,甚至被用来解释美国人的“心灵”这一最具哈茨主义特征的范畴——它在坚持这一范畴时的固执,除了为了竞争同一解释空间之外无法理解。它是作为对一种单调的、遥遥无期的自由主义的替代物而构想的,但同其对应物一样,却可能有以对它打算避免的自由主义的具体化和重新肯定而告终的危险。和所有成功的范式一样,它回答了一系列惊人宽广的问题。就此而言,它的成功与它的弱点完全是一回事。

Daniel T. Rodgers, “Republicanism: the Career of a Concept”, *The Journal of American History*, Jun. 1992, Vol. 79, pp. 11 - 38.

共和学派的破产

[意]瑞吉·马尔科·巴萨尼/文　孟军/译　刘训练/校

如果"土著美国人(native Americans,即美国印第安人)……发展了言论自由和政府分权的基本原则……[这]构成了美国政府的基础",〔1〕那么或许所有美国的政治史都应当改写。不过,在过去的四十年中,在研究美国革命的历史学家中最重要的修正主义运动是与所谓的古典或公民共和主义联系在一起的。这个学派的基本观点是,亚里士多德、李维和塔西陀的思想——在某种程度上经过了马基雅维里和哈林顿的现代化——要比约翰·洛克的思想对美国革命时期的一代人有更加重要的影响。因此,美国革命被看作是古典共和主义的产物,而极少或者无法归功于自然法和自然权利传统。

共和学派要把英美政治思想作为完全独立于自然权利的学说而呈现出来,这种努力决不新鲜。一般而言,历史学家们不会相信,国父们——在小册子、演说、致词、私人通信和文件中——会不断重申那种导致他们与英帝国决裂的道德哲学。虽然这些同时代的文献不可避免地要把洛克视为殖民地信条的主要来源,但历史学家们不会认为它们是有说服力的。这个问题部分地在于,这些练达的学者不再相信任何从关于人性的精确思想和政治秩序的限制中得出其信条的体系。历史学家们已经被边沁、马克思以及其他无数人的如下论证所说服,即自然不能规定所有事情,而

---

〔1〕 出自2001年秋天众议院召开之前的一个国会决议,转引自Mark Steyn, "The Slayer Virus: The West's anti - westernism", *The New Criterion* (February 2002), p. 10。

且人们可以随心所欲地重塑他们的制度。总之他们相信，自然权利不过是虚构而已。如果他们不能接受这种学说，他们就会把信仰寄托在国父身上。后者被看作是拥有巨大智识天赋的伟人，他们肯定已经看穿了自然权利学说的谬误。尽管有无数由马克思主义者所撰写的苏联革命史，以及由雅各宾派的同情者所撰写的法国革命史，然而，由那些真正分享着美国革命信仰的人所撰写的美国革命史却寥寥无几。不过，美国革命是那些真诚地信仰自然权利的人的行为。

自然权利 vs. 普通法：一种毫无希望的二分法

对美国革命性质的最初反思很早就开始了，无论是在美国还是在欧洲都是如此，特别是在其他的伟大“革命”发生之后。比较法国革命和美国革命一度成为 19 世纪初期欧美知识分子所热衷的一种消遣。弗里德里希·冯·根茨（Friedrich Von Gentz，1764 - 1832）的著作便是这些最初尝试中的一种，这本书由当时在柏林的年轻外交官约翰·昆西·亚当斯翻译成英文。〔1〕在接下来的两个世纪中，根茨的如下论点变得非常流行：法国革命被看作是对自然权利、“抽象的人类自然权利”的一种狂热崇拜的产物；而美国革命则被看作是一种“保守的革命”，“美国革命自始至终……都仅仅是一场抵御性的革命”。英国人的顽固导致美国人迫不得已，它是“一场必要的革命……美国人斗争了十年之久，反对的不是英国，而是革命”，由英王乔治所煽动的革命。〔2〕

从根茨的著作中发展出一种标准的叙事：殖民地人民不得不割断他们与母国的联系，因为他们正在要求英国人通常具有的权利，而英国的统治者予以拒绝。这种解释带有非常保守的含意：为了保护他们的司法和

---

〔1〕 最初分两部分发表于 1800 年 4 月和 5 月的 *Historisches Journal*（Berlin），这部著作很快就被 John Quincy Adams 翻译为 *The Origin and Principles of the American Revolution Compared with the Origin and Principles of the French Revolution*（Philadelphia: Asbury Dickins, 1800），now reprinted in Russell Kirk, ed., *The French and American Revolutions Compared*（Chicago: Henry Regnery, 1955）。

〔2〕 Gentz, *The French and American Revolutions Compared*, op. cit., pp. 47 and 56.

文化遗产,美国被迫与大英帝国绝交。很明显,根茨追随了爱德蒙·伯克,《法国革命反思录》正是由他翻译成了德文。美国革命的消息传到英国,伯克就做出了广泛的评论,并且从一开始就对它表示同情。这种支持是基于对这场斗争的一种“保守主义的”解读。英国未能与殖民地达成妥协,是因为它正处于对自由的持久热爱的最低点。相反,伯克指出,在英国的殖民地中,“自由的精神比地球上其他任何民族都要强烈”。这是因为,作为英国人的后裔,他们“不仅热爱自由,而且根据英国人的观念和原则来热爱自由。同其他单纯的抽象物一样,抽象的自由[在殖民地]是找不到的”。〔1〕

很多学者认为,“关于自然法的陈词滥调”不过是“美国历史学家所珍视的特殊信念”而已,约翰·菲利浦·瑞德(John Philip Reid)就是其中之一。〔2〕在他看来,恰恰是殖民地人民对英国传统之宪政原则的绝对信奉,而不是对自然权利的信奉,促使他们推翻了英国的统治。《独立宣言》对它所解释的政治哲学并没有多大意义,它不过是根据普通法对英王乔治的一种控诉。《独立宣言》所要求的权利不是人类的权利,而是“由英国的宪政史所认可的,并且由英国的普通法所保证的英国宪政原则”。〔3〕因此,就美国人而言,大英帝国的分崩离析是以普通法为坚实基础的。

任何人怀有如下的想法都是令人惊讶的,即英国宪法包括一种从大英帝国中分离的权利,或者说抵抗英国议会权威的权利。然而,这个主要的论证是以这样一个单一的命题为中心的:“革命辩论所关注的是具体的宪法权利,而不是抽象的自然权利”。〔4〕殖民地的反抗者希望被接纳为

---

〔1〕 Edmund Burke, “Speech in Support of Resolutions for Conciliation with the American Colonies (March 22, 1775),” in *On the American Revolution* (1966), ed. by Elliot R. Barkan (Gloucester: Peter Smith, 1972), p. 82.

〔2〕 John P. Reid, “The Irrelevance of the Declaration,” in *Law in the American Revolution and the Revolution in the Law: A Collection of Review Essays on American Legal History*, ed. by Hendrick Hartog (New York: New York University Press, 1981), p. 47.

〔3〕 Ibid., pp. 87 - 88.

〔4〕 John P. Reid, *Constitutional History of the American Revolution: The Authority of Rights* (Madison: University of Wisconsin Press, 1986), p. 90.

英国公民,并且他们事实上是在由英国法律所保障之“具体”宪法权利的框架下进行斗争的。因此,美国革命的目标仅仅是保持一种“已经存在的社会秩序”。〔1〕这一立场也吸引了诸如拉塞尔·柯克(Russel Kirk)这样的保守主义者,他写到:“美国革命不是一场富有创新的剧变,而是对殖民地特权的一种保守重建”。〔2〕

在普通法与自然权利之间做出对照是容易引起误解的。不存在这样的冲突。英国的习惯法在美国受到尊重,主要是因为它们被看作是自然所规定的一种准绳。尽管产生于自然或历史的法律可能会被认为是根本上对立的,但它们实际上有很多共同之处:它们否认法律可以完全疏离于人类和社会的实际特征;否认法律仅仅是主权者的一种意志,不管主权者是一个大多数公民,还是一个议会或国王。美国人实际上是在遵循一种值得尊敬的欧洲传统——它可以追溯到中世纪,该传统倾向于平衡普通法与自然法、风俗与自然。即便在英国,这些观点在法学家当中也并不罕见。〔3〕

习惯的权利(customary rights)和那些起源于自然的权利似乎是不可能分开的。詹姆斯·奥提斯(James Otis)在一本早期的革命小册子中声称,“每一个出生在美洲大陆或英国其他任何领土的英国国民,根据神法和自然法,根据普通法,并根据国会的法令……都被赋予和我们英国本土

---

〔1〕 Robert E. Brown, *Reinterpretation of the Formation of the Constitution* (Boston: Boston University Press, 1963), p. 21.

〔2〕 Russel Kirk, *The Conservative Mind From Burke to Eliot* [·1953] (Chicago, Gateway Editions, 1986), p. 72.

〔3〕 约翰·戴维斯爵士(Sir John Davis, 1569 - 1626)在 1615 年指出:“自然法,学者们称之为普通法(*Ius Commune*),也被称为不成文法(*Ius non scriptum*),只是写在人类心灵上的,它在让人们在一生中保持诚实和幸福方面要优于世界上所有的成文法……因此,英国的习惯法,我们同样也称之为普通法,它最接近于自然法,是所有良法的根基和试金石;它也是不成文法,它只铭写在人们的记忆中……确实优于我们的成文法,也就是我们的法令或议会的法规”,参见 John Davis, “A Preface Dedicatory,” in *Le Primer Report des Cases et Matters en Ley* [1615] (London, 1628), quoted in Charles H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West. From the Greeks to the End of the Middle Ages* [1932] (New York: Macmillan, 1953), p. 365。

同胞一样的、一切自然的、必要的、固有的和不可分割的权利"。[1]他正是在要求英国授予他的同胞作为英国国民的权利和作为人的自然权利。他既是在诉诸基于理性和自然之权利的权威,也是在诉诸已经在普通法的实体中延续了若干世纪的权利。而且,自然所认可的权利是优先的。在青年时代的约翰·亚当斯看来,"自由,人类不可剥夺和不可放弃的权利,人性的荣耀和尊严,公众的庄严和光荣,以及个人的普遍幸福,从来没有如此巧妙、如此成功地在英国普通法这一人类艺术最杰出的丰碑中得到崇敬"。[2]

因此,随着普通法的发展,它因自然得以生效,并且它的权威最终建立在这个事实之上:它指向对所有人类权利的赞赏。对于很多尊重甚至崇敬英国人传统自由的革命者来说,普通法只不过是自然法的历史,一种关于自由的自然史。在革命之后,自由显然找到了一个新的家园。正如杰斐逊在 1787 年对英国的描述:"她那荣耀的太阳正在迅速地沉到地平线之下。她的哲学已经跨越了英吉利海峡,她的自由已经跨越了大西洋"。[3]

美国人并不是因为他们关于英国人具体的宪法权利的思想而开始革命的。当然,正是他们关于权利的观点——一种毫无疑问(但并非完全)受到他们是英国的臣民这一事实影响的观念——塑造并赋予革命以及作为革命进程之一部分的很多宪法努力以意义。

国父们的道德学说实际上是植根于"在历史上很少或者没有先例的一组思想,并且在我们的文明中留下了不可磨灭的印记"。[4]在美国,

---

[1] James Otis, "The Rights of the British Colonies Asserted and Proved" (1765), in *Pamphlets of the American Revolution* (*1750 - 1765*), ed. by Bernard Bailyn (Cambridge: Harvard University Press, 1965), p. 444.

[2] John Adams, quoted in Edward S. Corwin, *The "Higher Law" Background of American Constitutional Law* [*1928 - 1929*] (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1955), p. 24.

[3] Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia* [1787], ed. by William Peden (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1955), p. 65.

[4] Alessandro Passerin D'Entreves, *La dottrina del diritto naturale* [1951] (Milan: Comunita, 1980), p. 65.

“最初没有词汇……最初是自然状态，词汇是由自然权利的哲学家带来的”。[1]作为对阿克顿勋爵的回应，耶和华·阿瑞利(Yehoshua Arieli)在大约四十年之前，用如下这些仍然值得关注的术语描述了自然法的胜利：“与母国的革命性分离包含了与其过去的根本决裂，由英国臣民转化成为美国公民，由英国人的权利转化成为自然的权利。英国民族传统和权利的意识、历史和归属之连续性的意识，都以新的术语得到重新解释，自然权利哲学的概念取代了传统的因素”。[2]爱德华·俄勒(Edward Erler)重申了相同的观念：“正是从历史规定到自然权利的变化代表了美国革命和美国建国时期的根本核心。《独立宣言》的主题……不是英国人的权利，而是人的权利——这种权利的根源不是任何具体的宪法或实证法，而是自然”。[3]

共和主义的综合

尽管历史学家对于国父们严格遵循自然法学说有着很多的疑惑和保留意见，但在20世纪的上半期，他们至少在一个问题上形成了一致意见，即约翰·洛克对于美国具有极端的重要性。卡尔·贝克尔(Karl Becker)分析了《独立宣言》的理论框架并得出如下结论：杰斐逊把洛克式的自然权利哲学添加到了这个国家的出生证明上。[4]在贝克尔看来，“这种谱系是直接的，杰斐逊复制了洛克，而洛克又引用了胡克(Hooker)”。[5]在1950

---

[1] Walter Berns, “Religion and the Founding Principle,” in *The Moral Foundations of the American Republic* [1977], ed. by Robert H. Horowitz (Charlottesville, VA: University Press of Virginia, 1986), p. 217.

[2] Yehoshua Arieli, *Individualism and Naturalism in American Ideology* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), pp. 25-26.

[3] Edward J. Erler, “The Great Fence to Liberty: The Right to Property in the American Founding,” in *Liberty, Property, and the Foundations of the American Constitution*, ed. by Ellen Frankel Paul and Howard Dickman (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), p. 47.

[4] Carl L. Becker, *The Declaration of Independence, a Study in the History of Political Ideas* (New York: Harcourt, Brace, 1922).

[5] Ibid., p. 79.

年代，“洛克共识”(the Lockean consensus)———种双重的一致，即历史学家就革命一代的意识形态共识达成共识——在路易斯·哈茨(Louis Hartz)的著名作品中达到顶峰，他声称，“洛克支配了美国的政治思想，没有哪个思想家在哪个地方能够如此支配一个民族的政治思想”。[1]

在过去的半个世纪里，这种传统的观点已经发生变化。[2]已经出现了对洛克影响力的全面攻击：不仅仅是国父们的整整一代人已经被肃清了洛克的影响，而且任何有重要影响的历史人物都不被允许是一个洛克派，不管他曾经写了或者说了什么。

杰斐逊就是一个例证。杰斐逊对洛克评价甚高，对他来说，洛克、培根和牛顿“是绝无例外的曾经活着的人当中最伟大的人物”。[3]他在20多年后的一个回忆录中重申了这个观点，这给亚历山大·汉密尔顿留下了不愉快的印象：“房间里面悬挂着一些杰出人物的肖像，其中有培根、牛顿和洛克；汉密尔顿问我他们是谁。我说他们是这个世界上迄今为止所出现的三个最伟大的人，他们是我的三位一体，并列举了他们的名字。他停顿了一会，说：‘历史上最伟大的人是尤利乌斯·恺撒’”。[4]

在日期为1790年5月30日的一封信中，杰斐逊说：“洛克论政府的小书是无与伦比的。”[5]如果这还不够的话，那么在他33岁时起草的

---

[1] Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution* (New York: Harcourt, Brace, 1955), p. 140.

[2] 两篇关注美国历史编纂进展的论文：Robert E. Shalhope, “Toward a Republican Synthesis: The Emergence of an Understanding of Republicanism in American Historiography,” in *William and Mary Quarterly*, 3rd series, Vol. XXIX, No. 3 (1972), pp. 49 - 80, and “Republicanism and Early American Historiography,” in *William and Mary Quarterly*, 3rd series, Vol. XXXIX, No. 2 (1982), pp. 334 - 356。

[3] Thomas Jefferson to John Trumball (January 18, 1789), in *The Papers of Thomas Jefferson*, ed. by Julian P. Boyd, et al. (Princeton: Princeton University Press, 1950 -), Vol. XIV, p. 561.

[4] Thomas Jefferson to Benjamin Rush (January 16, 1811), in *The Writings of Thomas Jefferson*, ed. by A. A. Lipscomb and A. E. Bergh, 20 vols. (Washington D. C.: Thomas Jefferson Memorial Association, 1904 - 1907), Vol. XIII, p. 4.

[5] Thomas Jefferson to Thomas Mann Randolph (May 30, 1790), in *The Papers of Thomas Jefferson*, op. cit., Vol. XVI, p. 449.

《独立宣言》——尽管晚近出现了一些新的解释[1]——不过是一个洛克式的宣言而已。然而,格雷·威尔斯(Garry Wills)、理查德·马苏斯(Richard Mattews)以及其他一些学者[2]却花费大量的时间和精力来试图证明杰斐逊不是一个洛克主义者,证明他相信财产权不是一种自然权利,证明《独立宣言》是苏格兰启蒙运动某种社群主义版本的一个产物。

不管怎样,尽管有少数著名的例外,在过去的四十年中,学术界试图提出一种革命性的思想,这或多或少是对任何一种洛克式影响的"纠正"。就整个美国革命时期而言,挑战长期以来被广泛接受的洛克对殖民地人民的影响就成了共和学派的任务。约翰·波考克(John Pocock)、伯纳德·贝林(Bernard Bailyn)、戈登·伍德(Gordon Wood)和兰斯·班宁(Lance Banning)——这里只列举这场浩大的修正运动的领先者的名字——的著作已经对所谓的"约翰·洛克的神话和自由主义的成见"提

---

[1] 参见 Garry Wills, *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence* (New York : Doubleday, 1978)。这部著作的恰当题目应当是 *Inventing Jefferson* (and Hutcheson),因为作者试图论证,这个弗吉尼亚人在他的政治思想中受到了苏格兰启蒙运动的作家们的"启蒙",并且完全忽略了洛克的著作(人们也许想知道,到底有什么可以确定,因为作者声称,杰斐逊根本没有阅读过洛克的《政府论》下篇)。在构造了一个并不存在的杰斐逊之后,Wills 又继续构造了一个完全富有欺骗性的哈奇逊(Hutcheson),他被认为影响了《独立宣言》关于财产、自然权利和一般道德哲学的思想。这本书受到了完全应有的猛烈攻击,参见 Ronald Hamowy, "Jefferson and the Scottish Enlightenment: A Critique of Garry Wills's Inventing America," in *William and Mary Quarterly*, 3rd series, Vol. XXXVI, No. 4 (1979), pp. 503 - 523, and K. S. Lynn, "Falsifying Jefferson," in Commentary, Vol. LXVI, No. 4 (1978), pp. 66 - 71。

[2] 参见 Garry Wills, *Inventing America*, op. cit., and Richard K. Matthews, *The Radical Politics of Thomas Jefferson: A Revisionist View* (*Lawrence*, KS: University Press of Kansas, 1984)。这里,Matthews 主张,杰斐逊是财产权利和自由市场的激烈反对者,尽管他设想了在早期的共和国中对财富进行一次激进的再分配。无论是在作为思想家的杰斐逊那里,还是在作为政治家的杰斐逊那里,都找不到丝毫的证据可以支持这样一种过分的解释。不过,在 Matthews 写作的年头里,历史编纂中修正主义的势力正通过"共和主义的综合"大行其道,因此他的观点根本不是修正主义的;相反,它暂时地成了一种正统的解释。

出了强有力的挑战。[1]在过去的四十年间，这些作者们已经发展为一个有影响力的学派，这个学派致力于贬低古典自由主义对18世纪美国的影响，特别是洛克的影响。

非常有趣的是，共和派的历史学家在贬低英语世界最重要的政治思想家对美国革命的一代的影响时，却乐于运用一位维也纳的哲学家、一位美国的人类学家以及再时髦不过的托马斯·库恩的理论。路德维希·维特根斯坦、克利福德·吉尔茨（Clifford Geertz）和库恩构成了这些作者们的三巨头，为了理解殖民地人民的朴素思想，他们关于语言、文化和范式转换的理论据说是必不可少的。[2]

就*pars contruens*而言，这些学者已经修正了“共和主义”的概念，将其由以前仅仅是指一种政府形式（君主制的对应物）转化成为一种动态的意识形态。这种意识形态是如此富有弹性，以至于“新传统”的发明者发现就其主要特征达成一致实际上是不可能的。事实上，有多少历史学家就有多少共和主义的变体。波考克的共和主义关注于作为政治参与的自

---

[1]　参见J. G. A. Pocock, “The Myth of John Locke and the Obsession with Liberalism,” in *John Locke, papers read at a Clark Library Seminar* (December 10, 1977), by J. G. A. Pocock and Richard Ashcraft (Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, University of California, 1980)。就美国建国时期而言，这个学派的主要著作是：Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge: Harvard University Press, 1967); Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776 - 1787* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1969); J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975); and Lance Banning, *The Jeffersonian Persuasion, Evolution of a Party Ideology* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978)。

[2]　参见Bernard Bailyn, “The Central Themes of the American Revolution: An Interpretation,” in *Essays on the American Revolution*, ed. by Stephen G. Kurtz and James H. Hutson (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1973); J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History* (New York: Atheneum, 1973); Gordon S. Wood, “Intellectual History and the Social Sciences,” in *New Directions in American Intellectual History*, ed. by John Higham and Paul K. Conkin (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979); Ronald G. Walters, “Sign of the Times: Clifford Geertz and Historians,” in *Social Research*, Vol. XLVII, No. 3 (1980), pp. 537 - 556。

我实现观念,而伍德的共和主义则建立在自我服从共同善的基础之上。在戈登·伍德对美国初期的重述中,根本没有个人主义传统的位置,因为“在理想中,共和主义湮灭了个人”。〔1〕共和主义的另外一种变体——温和的共和主义——表现为伯纳德·贝林关于自由与权力之间存在冲突的观点。贝林从来就没有完全否定洛克作为一个重要的思想家在塑造殖民地人民心智中的作用,他仅仅在将其从核心地位上移开。然而,他却可能是最早论证“古典时代的语言”塑造了建国时代的话语的学者,〔2〕并且“古典时代”适时地成了共和主义的一个简单标语。多年以来,共和主义的这些变体——特别是波考克和伍德的共和主义——之间并非仅仅是泛泛之交而已。〔3〕

共和学派的学者们主张,这种意识形态不但塑造了古代世界,而且也塑造了现代世界,尤其是它支配了 16 世纪佛罗伦萨的政治世界,并一直延伸到 17 世纪的英国以及革命和早期共和时代的美国。殖民地人民的智识影响史不得不全盘改造为“一种完全回避了洛克的从文艺复兴到美国革命的智识路线”。〔4〕这个全新阐释的关键性现代人物是马基雅维里、哈林顿……以及托马斯·杰斐逊。共和学派最卓越的历史学家波考克在 1970 年代声称:“最近的研究表明,美国革命与其说是启蒙运动的第一次革命性行动,不如说是文艺复兴的最后一次伟大行动”。〔5〕

固然,共和主义的“发现者”实际上揭示了革命时期一种关于“腐化”(corruption)和“德性”的语言——它与自然权利的话语存在诸多扞格之处。而且,这种政治行话(political jargon)的许多方面在前辈历史学家的著作中是被忽视的。不过,共和学派的学者们并没有局限于揭示美国意识形态中几乎已经被遗忘的“公民德性”和古典共和主义的传统,并把它

〔1〕 Wood, *The Creation of the American Republic*, op. cit., pp. 60 - 61.

〔2〕 Bailyn, *The Origins*, op. cit., p. 23.

〔3〕 参见 Daniel T. Rodgers, “Republicanism: the Career of a Concept,” in *The Journal of American History*, Vol. LXXIX, No. 1 (1992), p. 18。

〔4〕 Ibid., p. 16. 在同一页上,波考克的谱系被称作是“令人惬意的”。

〔5〕 J. G. A. Pocock, “Virtue and Commerce in the Eighteenth Century,” in *Journal of Interdisciplinary History*, Vol. III, No. 1 (1972), p. 124.

视为一个问题。他们继而打算对这种政治话语做出一种全面的解释,并试图证明约翰·洛克与英国、与殖民地以及世界上的其他部分之间的不相关性。[1]正如史蒂芬·德沃雷茨(Steven Dworetz)所指出的:"在美国革命的历史编纂中,自由主义的衰落与共和主义的兴起——或许是政治思想史上最引人注目的逆转——开始于对洛克不友好的解释。"[2]或者就像乔伊丝·阿普尔比(Joyce Appleby)更加直率地指出,"洛克必须被放逐,因为他对古典共和主义所培育的敏感抱有厌恶"。[3]

---

[1] 这种语言也可以以一种不同的方式加以理解。各种不同的著作都在挑战德性是一种独特的共和主义概念这种观点。因此,John P. Diggins, *The Lost Soul of American Politics* (New York: Basic Books, 1984) and James T. Kloppenberg, "The Virtues of Liberalism: Christianity, Republicanism, and Ethics in Early American Political Discourse," in *Journal of American History*, No. 74 (1987), pp. 11 – 16 雄辩地论证,殖民地人民共享着一种新教的和明显是洛克式的德性概念。在分析殖民地时期的政治语言时,Jack Green 发现"公民德性这个概念在早期美国的重要性可能被严重夸大了",参见 Jack P. Green, "The Concept of Virtue in Late Colonial British America," in *Virtue, Corruption, Self – Interest. Political Values in the Eighteenth Century*, ed. by Richard K. Matthews (Cranbury, NJ: Associated University Press, 1994), p. 48。波考克开始时比较审慎。在 1965 年,他写到:"很明显,关于奥古斯都时代政治思想的教科书涉及洛克的部分空洞无物,亟需修订",参见 J. G. A. Pocock, "Machiavelli, Harrington, and English Political Ideologies in the Eighteenth Century", in *William and Mary Quarterly*, 3rd series, Vol. XXII, No. 3 (1965), p. 551。不过,在后来的几十年中,他已经尽全力来反对这种"空洞无物的洛克"(Locke *et praeterea nihil*)的观念,并且他的研究计划是如此大胆,以至于为了跟上他令人惊叹的学识,我们不得不忘掉从其他作者——尤其是那些受到"洛克神话"迷惑的作者——那里获得几乎所有东西。毫无疑问,他"已经成为整个 20 世纪在拒斥洛克的影响方面最坚持不懈的学者",参见 Isaak Kramnick, *Republicanism and Bourgeois Radicalism. Political Ideology in Late Eighteenth – Century England and America* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990), p. 167;亦参见 John H. Hexter, "Republic, Virtue, Liberty, and the Political Universe of J. G. A. Pocock," in *On Historians* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), pp. 293 – 303。

[2] Steven M. Dworetz, *The Unvarnished Doctrine, Locke Liberalism, and the American Revolution* (Durham, NC: Duke University Press, 1990), p. 12.

[3] Joyce O. Appleby, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), p. 133.

共和主义视角所遗漏的另一个故事是基督教。在共和学派的历史学家看来,盛行若干世纪的基督教思想对美国革命的一代没有任何影响。很多人认为,独特的新教思想在形成革命主导氛围方面具有极端的重要性,现在这种政治意义被忽视了。如果说洛克的自由主义是首要的目标,那么主要的间接受害者是基督教与国父们之间的相关性。人们很容易感到一种古典范式正在发挥作用,正如共和主义者促成了向异教徒理论、向排斥已经成为西方宗教信仰之事物的回归。人类是一种被剥夺了个人权利的不幸动物,只有国家才能拯救他们,这种学说事实上是被基督教所放弃的古代政治理论的一种重构。

汉娜·阿伦特预见了很多对后来共和派学者来说具有极端重要性的论题(公共幸福、德性,等等)。波考克承认,一个特定的阿伦特式德性概念对他自己的公民人文主义至关重要。[1]而且,阿伦特在对杰斐逊的一些反思之上构建了她的"公共空间"概念,从而直接指向美国建国的核心。在《论革命》关于"追求幸福"这一章的开头,阿伦特似乎承认了显而易见的但也是声名狼藉的一点,即对于杰斐逊和大多数国父而言,幸福存在于私人领域中。她也提到了一封著名的信件,其中这位弗吉尼亚人承认,他所追求的"幸福在我的家庭的怀抱和爱中,在我的邻里交往和我的书籍中,在我的农场和我的事务的有益于身心的工作中,在对展开的每一朵蓓蕾的兴趣或爱好中,在周围吹拂的每一阵微风中,在休息、运动和思考的完全自由中,这一切都要取决于我自己处理我的时间和行为"。[2]

但是,阿伦特没有理会这种表白的真诚性。她感觉这些反思"并不重要",因为"就杰斐逊和美国革命的大人物而言……当他们在一般场合演说时,他们经历的真实性很少展现"。[3]在阿伦特看来,对于美国的革命者来说,"公共自由存在于参与公共事务,……[这]赋予那些履行了[公

---

〔1〕 参见 J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, History, Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985), pp. 44–48。

〔2〕 Thomas Jefferson to James Madison (June 9, 1793), in *The Writings of Thomas Jefferson*, op. cit., Vol. IX, p. 119.

〔3〕 Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking, 1963), pp. 125–126.

共义务]的人以一种他们在其他地方不能获得的幸福感"。〔1〕借助于对杰斐逊1816年著名信件——信中杰斐逊阐述了他关于小行政区体系(ward system)的理想——的一种非常随意的解读,阿伦特重申了幸福的公共维度:"不管杰斐逊知道与否,小行政区体系的基本假设是,没有人可以在没有分享公共幸福的时候被称作幸福,没有人可以在没有经历公共自由的时候被称作自由,并且没有人可以在没有参与和分享公共权力的时候被称作幸福或自由"。〔2〕

共和主义最重要的假设是,最高的政治目标在于对"公共善"的追求,而这反过来又几乎始终 *ex negative* 依据寻求私人利益的对立面来界定。它的结论是,自由在本质上就是"积极的公民生活"(*vivere civile*)这一佛罗伦萨的理想,而与古典自由主义对自由的定义无关,后者根据在个人生活中免于公共权威的干涉来定义自由。〔3〕因此,共和主义的论题集中于一种非常前现代的观点,它把人看作是受社会需要所驱动的社会动物,"只有通过参与公共生活才能达到自我实现"。〔4〕这种"公共善"完全不同于所有私人善的总和,伍德精妙地——但也是不那么有说服力地——声称:"这种共同利益不像我们今天可能会认为的那样,仅仅是构成共同体之特殊利益的交叉总和。它毋宁本身就是一个实体,先在于集团和个人的各种私人利益,并与之相区分。"〔5〕

在共和主义者看来,自由实质上就是"公民参与"。与共和主义最合拍的自由概念当然是积极自由。共和学派的历史学家们极为赞赏以赛亚·伯林的范畴,并在他们的研究中自如地加以运用。于是,波考克论证

〔1〕 Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking, 1963), p. 115.

〔2〕 Ibid., pp. 258 - 259 (italics added).

〔3〕 参见 Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Clarendon Press, 1997), and Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998) pp. 80 - 86。

〔4〕 Isaac Kramnick, "Republican Revisionism Revisited," in *American Historical Review*, No. 87, 1982, p. 630.

〔5〕 Wood, *The Creation of the American Republic*, p. 59. 这里让人感到疑惑的是,今天的美国文化是个人主义的,何以在建国初期却不是?

说,“共和主义的词汇……清晰地表达了自由的积极观念:它主张,人、政治动物是这样构成的,以至于其本性只有在一个活跃的公民所践履的积极生活中才能臻于完备,而自由就在于从对践履这种生活的限制中摆脱出来”。〔1〕

然而,在共和学派的历史学家看来,正如本杰明·贡斯当所论证的,自由不仅仅是对古代人自由的一种简单复归。在现代人的消极自由和古代人的积极自由之间存在着第三种选择:共和主义的自由观,亦即“免于支配的自由要求没有人能够在专断的基础上——随心所欲地——干涉自由人的选择”。〔2〕在共和主义的语境中,自由始终被界定为独立(独立于其他人的意志),因此,它显然不同于古典自由主义的观点(作为强制之阙如的自由)以及民主的观点(作为自愿的、自我强加之限制的自由)。

共和学派的核心范畴是“德性”,它被非常宽泛地理解为自我(尤其是自我利益)的一种牺牲,以便个体在参与共和国的现实生活中完善自身。伍德的中心论题是:“个人利益为了整体更大的善而牺牲,这构成了共和主义的本质,并成为美国革命的理想目标”。〔3〕在这个框架中,财产权仅仅是一种有用的工具:公共参与的一种途径、自治和独立的一种保障。正如伍德所指出的:“共和国中的财产权在传统上仍然被设想为……个人权威或独立的一个来源,而不是个人获利或积累的手段”。〔4〕但是,财产权不是自然权利,它是一种习惯的和社会赋予的权利。波考克赞同说:“公民要求不动产的自主权以及许多保障他获得这种自主权所必需的权利,但财产权的功能仍然是保障德性”。〔5〕所以,为了显示他拥有德性,从而能够成为共同体政治生活的一个积极参与者,他必须变得

---

〔1〕 Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, op. cit., pp. 40-41.

〔2〕 Pettit, *Republicanism*, op. cit., p. 271.

〔3〕 Wood, *The Creation of the American Republic*, op. cit., p. 53.

〔4〕 Gordon S. Wood, *The Radicalism of the American Revolution. How a Revolution Transformed a Monarchical Society into a Democratic one Unlike any that had Ever Existed* (New York: Knopf, 1992), p. 178.

〔5〕 Pocock, *Virtue, Commerce, History*, op. cit., p. 48.

富有。

指出如下这一点也是重要的，即“在古典传统中，只要权力服务于公共善，那么就没有必要建议限制政府的权力”。〔1〕限制政府权力并不能成为一个致力于追求公共善的共和主义共同体的政治目标。这显然与洛克的自由主义存在冲突。伍德相信，早期的美国人分享一种“为共同体的善而牺牲自己私人利益的个人意愿”。〔2〕在波考克看来，在革命过程中，美国人实际上试图抵制资本主义和现代性。特别是，劳动分工是焦虑的一个持续来源：“专业化……是腐败的一个首要诱因；只有当公民是业余的、有产的、独立的，并愿意为城邦所必需的功能而发挥个人的作用时，才能说他在实践德行”。〔3〕人们实际上会心存疑问，这种反市场的思想状态如何能够在一个即将成为人类有史以来最成功的资本主义冒险事业的社会中兴盛繁荣。

伍德也是一个不知疲倦的修正主义者。在他看来，并不是对暴民的恐惧或者《邦联条款》的缺陷促使联邦党人呼吁召开费城会议。相反，一个更强大的联邦政府的鼓吹者们“看到了美国将要成为什么样子——一个由普通人的金钱利益所统治的不规则的商业社会——并且他们不喜欢他们所看到的……他们认为，对私人利益和私人奢华的大规模追求会削弱美国人建立共和政府的能力。为了将美国的共和主义从对幸福的私人追求这一致命的后果中挽救出来，他们设计了美国宪法”。〔4〕

因此，在铸造宪法的过程中，联邦党人试图阻止的正是美国人对市场的热爱和国民的物质至上主义弱点。如果真是这样的话，那么还有比《联邦党人文集》更好的共和主义智慧之源吗？那是为了在纽约州争取批准宪法的斗争中所撰写的一系列论文，而未来的历史学家则把它们看作是

---

〔1〕 Appleby, *Capitalism*, op. cit., p. 18.

〔2〕 Wood, *The Creation of the American Republic*, op. cit., p. 68.

〔3〕 Pocock, *The Machiavellian Moment*, op. cit., p. 499.

〔4〕 Wood, "Interests and Disinterestedness in the Making of the Constitution," in *Beyond Confederation. Origins of the American Constitution and American National Identity*, ed. by Richard Beeman, Steven Botein and Edward C. Carter II (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1987), p. 81.

美国宪法思想的根基。“德性”(virtue)一词在《联邦党人文集》中一共出现了21次。然而,如果更加仔细地考查一下“普布利乌斯”对这个词的使用,并且不考虑“由于”(by virtue of)这个词组以及“德性”仅仅意味着诚实、正直等含义的场合,那么它就只剩下唯一的一处“共和主义的”含义。它出现在《联邦党人文集》第57篇中,那里,“德行”与共同善紧密地联系在一起,而共和派的学者把它看作是整个革命一代的标准。“每部政治宪法的目的就是,或者说应该是,首先为统治者获得具有最高智慧来辨别和最高德行来追求社会公益的人;其次,当他们继续受到公众委托时,采取最有效的预防办法来使他们保持德行。”〔1〕如果这就是共和主义,那么它听起来相当普通。

相比之下,最明显地体现在洛克政治思想中的古典自由主义,确保了追求纯粹个人利益的完全的道德与政治合法性。“在一种自由主义的政体中,没有义务去积极地参与政治,也没有要求把公共事务置于私人事务之上并使个人利益服从于公共善”。〔2〕自由市场中双方同意的关系规范着与其他人打交道时的合法秩序,并且自然权利学说(存在着某些国家不能侵犯的、不可让渡的权利的原则)限制着合法政府的行为。政治领域的边界至少在原则上是无懈可击的:政府应当为个人享有他的自然权利提供一种安全环境。正如杰斐逊——共和主义极为不可能的英雄——所言:“我们的立法者并没有被充分告知其权力的恰当界限;他们的真正职责是宣布并实施我们的自然权利……不让别人从我们这里拿走。没有人拥有侵犯另一个人平等权利的自然权利,这正是法律应当加以禁止的。……认为进入社会之后我们就放弃了自然权利,这种想法是完全没有理由的。”〔3〕因此,对权力的限制与自由是如此明显地

---

〔1〕 Alexander Hamilton, John Jay, James Madison, *The Federalist* [1788], introduction by Edward Mead Earle (New York: Modern library, 1941), Federalist 57, p. 370.

〔2〕 William Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991), p. 225.

〔3〕 Thomas Jefferson to Francis W. Gilmer (June 7, 1816), in *The Writings of Thomas Jefferson*, op. cit., Vol. XV, p. 24.

联系在一起，以至于它间接地成为古典自由主义传统最重要的政治目标。

晚近的一个批评很好地总结了共和主义看来是错误的地方："古典共和主义的范式似乎是当代人一个拙劣的候选对象。它太多的核心假设——人性有一个统一的只有通过参与政治活动才能实现的目的或目标(*telos*)，存在着一种与个人善相分离的客观的公共善，并且这种客观的善能够通过高尚的政治辩论而发现——与现代社会的本体论和认识论是格格不入的。我们中的大多数人不再相信，公共善是不同于个人善之某种功能的事物；我们也怀疑，存在着一种只能通过政治而实现的统一人性；并且，认为共和主义政治能够透过善的本质而产生全体一致的想法让我们感到它要么是虚妄的要么是专断的"。[1]

作为怯懦的社群主义者的共和主义者

尽管共和修正派的早期著作实际上是学术性的(与波考克的《马基雅维里时刻》经常联系在一起的形容词是"权威的")，并且不是直接以意识形态为导向的，但是到了1980年代，共和主义者与社群主义者的结合却是一种注定的结果。共和主义者所挖掘的过去对社群主义者来说是如此有用，以至于不容忽视。而且，当代的自由主义者必定会再次确定他们的观点：美国始终在等待新政和福利国家。既然专注于共同善对古典共和主义者而言具有极端的重要性，那么美国的过去与现在就是非常吻合的。自由和平等变得完全一致。共和主义的国父们会忠告当代人，并且考虑到他们(假想的)对共同善的爱好，他们认为美国的政治史与当前的政治图景并不冲突。新政、福利国家和对自由经济的政府干预在某种程度上都来自于建国初期，如果不是作为一种政治实践的话，那么至少存在于革命一代人的头脑中。美国的政治视野几乎从一开始就已经被预见了，因为德行、共同善以及其他的共和主义概念从来没有被用来反对税

---

[1] Richard H. Fallon, Jr., "What is Republicanism and is it Worth Reviving?" in *Harvard Law Review*, Vol. CII, Ch. 7 (1989), pp. 1698 - 1699.

收、再分配和政府救助。〔1〕

自1980年代早期也就是社群主义者发起对自由主义的攻击开始,他们就开始利用共和主义的主题。迈克尔·桑德尔(Michael J. Sandel)在混合社群主义与共和主义这一点上或许是最诚实的。〔2〕作为"通过回顾共和主义的过去来复兴美国公共言论的、自由主义的当代批评者"〔3〕之一,他相信发现一个不同的美国历史,并揭示其共和主义根源,将导致公共政策朝着他所希望的方向发展:"如果'共和学派'在我们意识形态的起源上是正确的,那么或许还有希望来复兴我们的公共生活并重新激发一种共同体的归属感"。由于提出了一种社群主义者可以利用的历史,共和主义者已经完成了一项不可或缺的任务。而且,社群主义者也愿意向共和主义理论致敬。桑德尔可能是最连贯的社群主义者,他认识到了共同体和"无牵无挂的自我"问题的一种公民人文主义的解决方法:早在1984年,他就提倡有必要"复兴那些暗含在我们的传统中,但在我们这个时代正在消失的公民共和主义的可能性"。〔4〕

这种共鸣甚至可以进一步延伸:例如,对自然权利的蔑视在社群主义者中间就像在共和主义者中间一样盛行。正如麦金泰尔所声称的,对自

---

〔1〕 波考克的意识形态与老工党非常一致(既激烈地反对自由市场,也反对马克思主义),参见他方法论研究的各种版本的序言:*Politics, Language and Time*,尤其是1989年的新版本和新序言(Chicago: University of Chicago Press)。波考克最热衷辩论的对手Kramnick不无客观地指出:"波考克将自由主义仅仅看作是马克思主义一个受人欢迎的前沿",参见Kramnick, *Republicanism and Bourgeois Radicalism*, op. cit., p. 37;Appleby对波考克的尖锐评论或许是正确的:"人们有时会获得这样的印象,即波考克是作为一名学者进入公民人文主义的世界的,但最后却作为一名党徒逗留其间",参见Appleby, *Liberalism and Republicanism*, op. cit., p. 133。

〔2〕 参见Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent*, *America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), pp. 123-167。

〔3〕 Michael J. Sandel, review of The *Lost Soul of American Politics*, by John P. Diggins, in *The New Republic* (June 10, 1985), p. 39.

〔4〕 Michael Sandel, "Morality and the Liberal Idea," *The New Republic* (May 7 1984), p. 17. 对社群主义与共和主义思想的一个混合,参见Adrian Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World* (London: Routledge, 1990)。

然权利的信仰"就像信仰巫术和独角兽一样"。[1]如果他从共和学派的历史学家那里得知,几乎没有人(可能的例外是丧失权威的约翰·洛克)真的相信这种愚蠢的想法,他肯定会很高兴。

迈克尔·沃尔泽(Michael Walzer)在十多年前就愿意承认,"新古典共和主义的复兴为当代的社群主义政治提供了许多内容"。[2]他预见到了一种潜在的意识形态联合:"或许[古典共和主义的]学说可以扩展一下,以便说明一种'共和国的共和制'(republic of republics),对自由主义民主的一种去中心的、参与的修正"。[3]对社群主义者来说,一种据说是非常古老但在现代世界具有极端重要性的、以德性为核心的政治学说,其意义是怎么强调也不为过的。尤其是,这样一种学说不是来自于世界的外围地带,而是一种在空间和时间上对西方思想具有核心意义的地带:从希腊和罗马到文艺复兴时期的佛罗伦萨,到17世纪的英国,最后到美国的建国。

麦金泰尔的德性观念同样充满了共和主义的含意:"构成人类善的是一种在其最佳状态下的完全的人类生活,德性的践行是这样一种生活的必要的和核心的部分,而不是获得这样一种生活的纯粹准备性实践。因此,如果不参照德性,我们就不能恰当地确定人类善的特征。"[4]既然"德性……支持我们对善的相关追求",[5]那么德性显然在社群主义者追求人类最佳状态中起到了一种核心作用。当然,共和主义在某种程度上是独立于社群主义的:前者与政治共同体的历史产物,亦即民族国家没有什么关联,而后者则发起了对全球范围内共同体的一种激进的重新定义,并且旨在分解现存的国家。社群主义者梦想强制的高度分散化,而共和主义者则非常乐于接受现存的集权国家。

---

[1] Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1981), p. 69.

[2] Michael Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism," in *Political Theory*, Vol. XVIII, No. 1 (1990), p. 19.

[3] Ibid. p. 20.

[4] Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, op. cit., p. 140.(似为 p. 149 之误)

[5] Ibid., p. 204.

在他们对资本主义的蔑视中,社群主义者通常回到不为主流的共和主义者所接受的公开的马克思主义论题。不过,对自由市场之非人性的标准的社群主义批评——自由市场是一种冷酷的机械主义,从长远来看它不是人类的奴仆,而是人类的主人——对共和主义者肯定也是有吸引力的。因此,沃尔泽相信,每一种自由的和社会无计划的交换必然导致一部分人支配其他人,"至少在理论上,自由交换创造了一种市场,其中所有的物品都可以通过货币这个中介转化为所有其他的物品……不过,市场中的日常生活,自由交换的实际经验,与理论所认为的大相径庭。据说是中性媒介的货币在实践中是一种具有支配性的物品,并且它会被那些在讨价还价和交易中拥有特殊才能的人——资产阶级社会中的能人(green thumb)——所垄断"。[1]

正如桑德尔所解释的,他(我们还可以放心地加上共和—社群主义者)对自由主义的异议是,"在没有确定关于美好生活的特定观念之前,自由主义就寻求界定和保护权利"。[2]在社群主义的思想家看来,自由主义把个人描述成孤立的原子,并把整个社会组织仅仅看作是成千上万被剥夺了相互关系的主体之间的共存。沃尔泽认为,自由主义的学说产生了一个"其中个体之间是相对分离和独立的社会"。在这样一个社会中,"个体的生活可以用两种哲学语言来描述,即功利的语言和权利的语言"。[3]从这个前提出发,他得出结论说:"我们自由主义者可以自由选择,并且我们有权利自由选择,但是,除了对我们自己反复无常的利益和欲求的反复无常的理解之外,我们没有驾驭我们选择的标准。因此,我们的选择缺乏连贯性和一致性。我们几乎想不起来我们昨天的所作所为,我们也不能有把握地预测我们明天会做什么。我们不能对自己做一个恰当的描述。我们不能坐在一起讲一些容易理解的故事;只有当故事是没有情节的零碎叙事,亦即无调音乐和抽象艺术在文学上的对应物时,我们

---

〔1〕 Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983), pp. 21 -22.

〔2〕 Michael J. Sandel, "Liberalism and Republicanism: Friends or Foes? A Reply to Richard Dagger," in *The Review of Politics*, Vol. LXI, No. 2 (1999), p. 211.

〔3〕 Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism," op. cit., p. 8.

才能在我们阅读的故事中认识我们自己”。〔1〕

既然人类只是纯粹的个体，而不是一个复杂有机体的细胞，他们的生活就没有方向或目标。社群主义可能是以一种集体主义的方式来重新思考政治共同体的最重要的当代学说，但它在将福利乌托邦作为一组据说是起源于人类生存之紧要关头的社会权利加以辩护方面是站不住脚的。不过，社群主义者与所谓的自由主义者在同一块沼泽中止步，因为他们把社会描述成一个历史部落、性偏好、社会范畴以及种族和宗教群体构成的群岛。社群主义者、现代自由主义者以及共和主义者实际上比它们看起来要更加接近。为了适应对个人需要的满足，社群主义者在社会民主主义理论的古老传统中增加了一种对差异和群体认同的新关注。现代自由主义者乐于接纳这种关注，就像他们要努力结合福利国家与多元文化的丛林一样。

共和主义者与社群主义者共享着对古典自由主义的一种猛烈批评（共和主义者声称，这种敌意也为美国的国父们所分享）。但是，这样理解“自由主义”未免过于简单，因为他们利用自由主义的幌子来指称那些无论从历史上看还是从理论上看都截然不同的信仰体系。按照他们的观点，“自由主义者”是古典自由主义者以及社会民主主义者的一个极好标签：洛克和罗尔斯、贡斯当和凯恩斯、哈耶克和约翰·斯图亚特·密尔、米瑟斯和达伦道夫正是这样一些据说是属于同一思想流派的思想家。自由主义这一术语变得如此含混，以至于它包括了整个西方传统——黑格尔和马克思也许是例外。我们可能想知道，概念上的澄清何以能够创造出一个从未存在过的传统，它把自由放任的批评者和社会计划的敌人结合在了一起。

然而，确实存在某种逻辑能够把自由市场的辩护者和大政府的拥护者结合在一起。自由主义是一种“个人主义的、以权利为基础的伦理”。〔2〕社群主义者无休止地讨论“无牵无挂的自我”和“情境中的自

〔1〕 Walzer, “The Communitarian Critique of Liberalism,” op. cit., p. 9.

〔2〕 Michael Sandel, *Liberalism and Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 66 - 67.

我”(the unencumbered versus situated – self)之间的对立:不管你在多大程度上支持政府或自由市场、强制或自由,这都不重要,因为它们是错误的对立选择。真正的问题是个人与共同体、权利的语言与责任的语言。当代的自由主义者和社群主义者在赞同福利国家的前提下辩论,尽管他们在如何让这种机制发挥作用的问题上存在不同的选择。他们并不反对公共权力对人际关系的干预,并且所有关于“正义 vs. 真理”、“权利 vs. 责任”等问题喋喋不休的争论都是在占支配地位的国家主义观点中进行的。最后,当代的政治探讨不过是不同倾向的社会主义者之间的辩论。尽管他们在前提、想望的结果以及应当指导社会计划的标准上存在不同意见,但共和主义者、所谓的自由主义者以及社群主义者从来没有质疑过政治和官僚等级随意处置个人和公共资源的特权。而且,他们正在寻求的“支持者”是相同的。在比尔·布鲁格(Bill Brugger)看来,共和主义“肯定会吸引……儿童、妇女和其他很多人……[诸如]社会主义者、环境保护论者、女性主义者以及多元文化主义的拥护者”。[1]

共和主义思想在法学领域拥有巨大的影响。凯斯·森斯坦(Cass Sunstein)呼吁接受“共和主义的综合”(the republican synthesis),不仅作为一种历史解释,而且也作为一种规范性标准。[2]相应地,法院应当保证政府的决策不是私人利益的产物,而是一种丰富的和开放的“公共审议”的结果。[3]换句话说,法院应当大范围地调查立法过程,并根据一种“开放的共和主义程序”来净化那些尚未形成的法律。如果我们遵循森斯坦的逻辑结论,法院应当完全废止那些置一种正义的共和主义程序于不顾的现存法律,从而根据一种“程序共和主义的合法性”标准来辨别每

---

〔1〕 Bill Brugger, *Republican Theory in Political Thought: Virtuous or Virtual?* (New York: St. Martin's, 1999), p. 42. 在对一种现代共和主义血统的重建过程中,Brugger 开始于马基雅维里,终结于罗尔斯;这本书的目的就在于弥合社群主义者和自由主义者之间的裂痕。

〔2〕 参见 Cass Sunstein, “Beyond the Republican Revival,” in *Yale Law Journal*, Vol. XCVII, No. 8 (1988), pp. 1539 – 1590。

〔3〕 Cass Sunstein, “Naked Preferences,” in *Columbia Law Review*, Vol. LXXXIV, No. 7 (1984), p. 1731.

一项法律。因此,有必要重申那条警句:"每当我听到有人呼吁更多的协商民主,我就会把我的手放到我的钱袋上"。[1]

当自由至上主义者建议一些公民不服从，以反对困扰个人良心的法律时，他们被认为是无异于造反；而这些主张授予法院系统以欧洲现代早期绝对主义君主一样大的权力的奇异论调却被认为是完全值得尊敬的，如同它们来自于主流政治思想。对于这些观点，让人感到惊讶的是，它们不是由那些对共和国抱有特殊观点的门外汉，而是由那些试图通过解读一种远不是无可争议的美国历史来支持其学说的教授们所阐述的。

卢梭:真正的共和主义英雄

共和主义思想最纯粹的形式并不见之于16世纪的佛罗伦萨或者17世纪的英国,而见之于一种法语传统,它实际上符合共和学派的大多数信条。它被共同善问题所困扰,只有当人们关心公共责任的时候,它才赋予人们尊荣;当人们专注于他们的日常生活时,它会蔑视他们的渺小。最重要的是,它将个人本身看作是微不足道的实体,他们只有在国家仁慈的拥抱中才能得到拯救。这就是卢梭的传统,一位被伍德、班宁以及其他人所忽视的思想家。[2]

卢梭应该是共和主义的真正英雄。如果存在一位试图发展共和主义全部潜能的真正革命性人物的话,他就是罗伯斯庇尔——卢梭忠诚的信徒——而不是托马斯·杰斐逊。对卢梭而言,主权权威的职责就是把"每个自身都是一个完整而孤立的整体的个人转化为一个更大的整体的一部分,这个个人就以一定的方式从整体里获得自己的生命与存在"[3],因此,忽视卢梭的思考对共和主义的重要意义是困难的。卢梭是社群主义

[1] Richard A. Epstein, "The Necessity for Constrained Deliberation," in *Harvard Journal of Law & Public Policy*, Vol. XXIV, No. 1 (2000), p. 159.

[2] 众所周知,卢梭的一个问题是,他与在1770年代反对大英帝国的美国人是不相关的。

[3] Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, tr. with an introduction by G. D. H. Cole (London: J. M. Dent, 1946), Book II, Ch. 7, p. 68.

者关键的思想家，从哲学上看是共和主义理论家更复杂的同类。麦金泰尔、沃尔泽和泰勒都宣称，卢梭是他们最钟情的思想家之一，因为他尽其所能来摧毁积极自由与消极自由之间的区分。但是，卢梭并不合怯懦者的脾性，他是这样一些政治理论家的灵感：他们把政府理解为强制力，并乐于鼓吹把国家权力运用到极致。

沃尔泽强调，德性就是政治参与，共和主义者与卢梭似乎都非常清楚这一点："卢梭把有德性的公民定义为'奔向公民大会的人'……今天我们更有可能赋予这个定义以一种多元的延伸：诸多不同的集会，反映了公民群体尽管重叠但不同的物质和观念的利益。德性仍然最好地展现在集会中"。[1]在卢梭看来，人类社会性真正的敌人是财产所有者：他是一个罪犯，因为他在自己与他的同胞之间建立起屏障——真实的樊篱，从而破坏了最初的团结。

尽管核心的共和主义历史编纂在总体上遗忘了这位原创性的共和主义思想家，但这种情形正在逐渐发生变化。在《马基雅维里时刻》中，波考克似乎赋予他极高的荣耀，将他视为"18世纪的马基雅维里"；[2]但对他的其余引用稀少而平淡。在伍德的《美利坚合众国的成长》中，卢梭两次被提及，但显得无关紧要，并且一次也没有引用。不过，其他人已经把他奉上共和主义的奥林匹斯山。莫里奇奥·维罗里（Maurizio Viroli）把卢梭看作是一个让人满意的古典共和主义者，因为对卢梭而言，"只有一种形式的自由：共和主义的自由"。[3]当然，为此维罗里不得不去掉那些使得卢梭成为古典共和主义者的长廊中一位不祥人物的特征。维罗里不仅把《社会契约论》的作者看作是赞成财产所有权的，而且他走得如此之远以至于让卢梭成为财产权利的捍卫者："私人财产权是以社会契约为基础的神圣权利。因此，任何没收私人财

---

〔1〕 Michael Walzer, *Thick and Thin. Moral Arguments at Home and Abroad* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994), pp. 55 – 56. 征引了卢梭的 *Social Contract*, Book III, Ch. 15。

〔2〕 Pocock, *The Machiavellian Moment*, op. cit., p. 504.

〔3〕 Maurizio Viroli, *Jean – Jacques Rousseau and the "Well – Ordered Society"* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 11.

产的企图都是不合法的”。〔1〕

在理查德·达格(Richard Dagger)看来,卢梭对“公民的定义不仅仅是特权和豁免权的承担者,而且是已经指明了共和主义方向的‘主权权威的参与者’”。他赞赏“卢梭版本的共和主义的自由主义的丰富性”。〔2〕与大多数走社群主义—共和主义这一中间路线的学者一样,桑德尔相信,卢梭给共和主义带来了恶名,因为他的思想处于“灵魂技艺(soul craft)的强制面”。〔3〕而且,卢梭对一个共和国内部的多样性充满敌意,因为他把“政治共同体看作是未分化的整体”,并且拒绝一种共和主义政治的“多元论观点”。〔4〕在卢梭的著作中,我们可以找到爱国主义、自我牺牲、对共和国的归属以及贬低个人所必需的任何东西——以至于文明人与自然人之间的二分法都被取消。卢梭多少颂扬了共和主义被认为代表的一切事物。事实上,我们发现《社会契约论》不断地提到“德性”、“共同善”和“公共善”,并且它们的存在被认为是理所当然的。当然,所有这些概念都被压缩到卢梭的“公意”概念中,并且德性成了个人对公意以及主权者意志的温顺服从。正是在卢梭那里,我们清楚地看到了这样一种传统的开端:限制权力不再是一个问题,宪政方案变得毫无意义,并且构成古典自由主义主要部分的所有原则都被否定:“主权者既然只能由组成主权者的各个人所构成,所以主权者就没有而且也不能有与他们的利益相反的任何利益;因此,主权权力就无需对于臣民提供任何保证,因为共同体不可能想要损害它的全体成员;而且我们以后还可以看到,共同体也不可能损害任何个别的人。主权者正由于他是主权者,便永远都是他所当然的

---

〔1〕 Maurizio Viroli, *Jean - Jacques Rousseau and the "Well - Ordered Society"* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 6. 在同一页上,他声称,“卢梭……把国家看作是财产权利的一个保护者”。

〔2〕 Richard Dagger, *Civic Virtues, Rights, Citizenship, and Republican Liberalism* (New York: Oxford University Press, 1997), pp. 92 and 97.

〔3〕 Sandel, *Democracy's Discontent* , op. cit., p. 319. 对桑德尔笔下的卢梭的一个批评性评价,参见 Jonathan Marks, "Jean - Jacques Rousseau, Michael Sandel and the Politics of Transparency," *in Polity*, Vol. XXXIII, No. 4 (2001), pp. 619 - 643。

〔4〕 Ibid., p. 347.

那样”。〔1〕

人类的真正自由在于服从国家的意志;并且,在卢梭的共同体中,德性的本质在于欣然臣服于公意。实际上,共和主义德性的最大程度是遵循公意,即使是当——特别是当——它反对私人利益的时候。

历史编纂中的反革命

一条匿名的引用语是这样说的:“我们从来不希望正确,我们能够希望的最多是以有趣的方式出错”。〔2〕共和主义的范式在 1960 年代和 1970 年代开始建立,作为一种新的、明显是错误的,但多少是有趣分析过去的方式。然而,它不久便试图重塑过去,从而把它的努力融合到对自由主义的社群主义的批判中。它从修正主义走向了复兴运动(revivalism)。在这一点上,共和主义的综合开始变得有些乏味并成为明显的错误。而且,共和学派如今已不再能够声称在关于美国建国时期的学术研究中居于主导地位。

阿什·霍洛维茨(Asher Horowitz)和理查德·马苏斯(Richard K. Matthews)声称,关于国父们的意识形态的辩论已经在“范式多元论”的基础上得到解决:18 世纪晚期的美国政治思想牵扯到不同的、有时甚至是相互冲突的政治话语,共和主义只是其中之一。〔3〕其他一些历史学家更愿意在合作的而不是对立的意义上使用自由主义与共和主义的词汇。理查德·达格为了调和这些不同的思维方式而致力于撮合这些极端的概念。〔4〕有一点是可以确定的:今天没有人能够声称,共和主义是国父们可以选择的唯一的思维方式,他们别无选择;就像波考克言过其实的观点:“一种新古典主义的政治既提供了精英们的风尚,也提供了上升阶层

---

〔1〕 Rousseau, *The Social Contract* , Book I, Ch. 7.

〔2〕 转引自 Brian L. Crowlet, *The Self, the Individual, the Community* (Oxford: Clarendon Press, 1987), p. V。

〔3〕 Asher Horowitz and Richard K. Matthews, “‘Narcissism of the Minor Differences’: What is at Issue and What is at Stake in the Civic Humanism Question,” in *Polity*, No. 30 (1997), pp. 7-9.

〔4〕 参见 Dagger, *Civic Virtues*, op. cit。

的修辞;并且说明了国父以及他们那一代人在文化和智识上独特的同质性。并不是所有的美国人都在这种传统中接受教育,但(看起来几乎是)没有其他替代的传统可以提供教育"。[1]

具有讽刺意味的是,起初正是共和主义者声称洛克、自由主义和自然权利在建国时期是不重要的;在经历了学术的反革命之后,共和主义者又试图说明两种学说并不是冲突的:现在他们甚至在讨论"共和主义的自由主义"(republican liberalism)。兰斯·班宁相信,共和主义只是一种假设,一种能够与前辈历史学家们的既定信仰并列的假设:"共和主义的假设……从来没有试图否认自由主义理念在美国革命思想中的核心地位——至少,如果'自由主义的'意味着一种关于政府权力的来源和限制的民主的、个人主义的和契约论的观念的话……相反,共和主义的假设在我看来始终是这样一种观点,即洛克的或自由主义的理念仅仅是思想的一种遗产、一种语境或者一种体系的一部分;通过承认它远比先前的解释所认为的要复杂,这种思想可以得到更好的理解"。[2]

历史编纂中反革命的力量确实是惊人的。它"在扭转综合论者的独断主张方面是完全成功的。修正主义解释的支配地位如今仅仅是教科书以及其他滞后于当前学术的领域中的一个事件"。[3]并且,共和学派现在是分裂的:波考克在一边,而其他人在另一边。除了兰斯·班宁在一个脚注中,没有人承认这种分歧:"美国的历史学家们通常不像波考克那样在漠视洛克的影响方面走得如此之远"。[4]再看看波考克,他至少在过

---

[1] Pocock, *The Machiavellian Moment*, p. 507.

[2] Lance Banning, "The Republican Interpretation: Retrospect and Prospect," in *The Republican Synthesis Revisited, Essays in Honor of George Athan Billias*, ed. by M. M. Klein, et al. (Worcester: American Antiquarian Society, 1992), pp. 93 – 94.

[3] Michael P. Zuckert, *The Natural Rights Republic. Studies in the Foundation of the American Political Tradition* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1996), pp. 208 – 209.

[4] Lance Banning, "Jeffersonian Ideology Revisited: Liberal and Classical Ideas in the New American Republic," in *William and Mary Quarterly*, 3rd series, Vol. XLIII, No. 1 (1986), p. 11n.

去的十年里已经修正了自己的修正观点,[1]犹如一支完全混乱的军队中的一位将军。实际上,他的美国高级军官已经放弃了这个领地:"班宁现在希望讨论他所谓的'自由的共和主义',迈克尔·莱尼奇(Michael Lienisch)希望讨论这两种传统的一个'混合物'。伍德则想否认他曾经认为共和主义与自由主义是对立的"。[2]

在对种种批评做出让步之后,伍德重新表述了他的立场,从相同的前提出发但得出了不同的结论。[3]问题在于以下这一点是如何可能的:美国这个纯粹共和主义的、反商业的、自我牺牲的避难所,在革命后不到五十年的时间里,却变成了世界上"最自由主义的、最民主的、最具商业头脑的以及最现代化的"[4]国家。显然,这应当归功于"古典共和主义"的反常效果。在伍德看来,追求德性和公民参与是革命中高尚和进步的部分,而在美国的早期史中极其重要的对市场秩序的偏爱则被认为是革命动力的民主退化。

伍德认为,"自由主义"代表了从共和主义伊甸园的堕落。它不过是"一场被背叛的革命"的本质上激进的副产品。[5]伍德的结论是,民主和腐化占据了上风:"革命者梦想继承欧洲的遗产建立一个具有精英主义德行的古典共和国,但民主美国的新一代对此已经兴味索然。他们说,美国可以发现它的伟大之处,不需要效仿古典世界的国家,不需要因袭现代欧洲的财政—军事强国,也不需要产生一些著名的天才和高尚人物。相

---

[1] 实际上,波考克被迫在很多观点上做出让步。因此,他不再把美国革命看作是一场英国式的革命:"所以,美国革命是一种美国式的分离,而非一种英国式的革命",参见 J. G. A. Pocock, "Political Thought in the English - speaking Atlantic, 1760 - 1790. Part 1: The Imperial Crisis," in *The Varieties of British Political Thought 1500 - 1800*, ed. by J. G. A. Pocock (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 280。显然,对 *Three British Revolutions*: 1641, 1688, 1776 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980)的编者来说,这是一种根本性转变。

[2] Zuckert, *The Natural Rights Republic*, op, cit., p. 209.

[3] 参见 Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, op. cit.

[4] Ibid., p. 7.

[5] 参见 Joyce O. Appleby, "The Radical Recreation of the American Republic," in *William & Mary Quarterly*, 3rd series, Vol. LI, No. 4 (1994), pp. 679 - 683。

反,美国的伟大需要创造一个繁荣的自由社会。这个社会属于平凡的人,他们关心的是日常生活,用金钱追求幸福;属于普通人,他们的共同利益就在于赚钱、过日子。毫无疑问,美国为这种民主付出的代价是高昂的:庸俗、物质至上、缺乏根基、反智主义……美国革命创造了这种民主,并且我们至今仍然在享受它的成果"。〔1〕

无论如何,洛克的反革命是富有成果的,因为它迫使很多学者重新思考洛克作为英国国父的角色。在胡勒、朱克特(Zuckert)和德沃雷茨和其他一些学者的著作之后,争论洛克的道德哲学在殖民地和早期共和国的传播、运用和相关性是非常困难的。〔2〕保罗·拉赫(Paul Rahe)指出,某些人声称在17和18世纪的英国和美国发现的"公民人文主义大体上是学者们想像力的一种虚构"。〔3〕最近,杰罗姆·胡勒(Jerome Huyler)富有说服力地证明了洛克的信条是如何在殖民地和建国时期传播的,他指出:"完全放弃本质上具有误导性的洛克的/共和主义的二分法的时候已经到了"。〔4〕对整个共和主义智识重建最简明的驳斥可以在迪金斯用共和主义的修辞来改写《独立宣言》的游戏中找到,结果是如此奇特,以至于实际文件签署人的政治世界完全产生于"积极的公民生活"和公民人文主义的影响:"我们认为如下这些真理从历史上看是有先例可循的:所有人生而平等并且相互独立;从这种平等中他们获得了可以剥夺的、可以转让的权利——这取决于更重要的需要问题,其中包括保存生命、自由以及与所有献身于共和国的公民同侪一道追求德性;为了实现这些需要,人们建立了政府,其合法性来自于被统治者的积极参与……尽管美国人的

---

〔1〕 Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, op. cit., p. 369.

〔2〕 参见 Michael P. Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism*, (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994) and *The Natural Rights Republic*, op. cit.; Steven Dworetz, *The Unvarnished Doctrine*, op. cit.; R. C. Sinopoli, *The Foundations of American Citizenship: Liberalism, the Constitution, and Civic Virtue* (New York, Oxford University Press, 1992)。

〔3〕 Paul A. Rahe, *Republics Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992), p. 570.

〔4〕 Jerome Huyler, *Locke in America. The Moral Philosophy of the Founding Era* (Lawrence, University Press of Kentucky, 1995), p. 39.

认同在于他们形成象征、使用语言的天性,尽管我们殖民地人民无法求助于上帝、自然或历史来引导我们的行为,尽管我们因此必须把我们的理由建立在语言及其语境之上,我们仍然呼吁国会组织一个由辉格派历史学家组成的委员会,为我们指引通往德性的正确道路"。[1]

历史编纂领域共和主义的解释可能会遭遇20世纪早期进步学派(the progressive school,它在意识形态上的前辈)相同的命运。这个学派作为一个总体的范式消失和解散了,但它在这个专业中留下了一个永久的印记。由进步论历史学家所创造的二分法,例如,"男人的权利 v. s 人的权利"并没有完全消失,[2]但查尔斯·比尔德(Charles Beard)以及其他人的总体解释已经不再被接受。同样,不能指望对德性、自我牺牲、政治参与、公共幸福以及诸如此类的强调很快就会消失殆尽。不过,认为西方的政治史在某种程度上能够用"公民人文主义"的行话来重写的想法——历史编纂中共和主义革命的实质——看来只有对那些已经在西方学术界确立其声望的顽固的理论家来说才是有说服力的。

Luigi Marco Bassani,"The Bankruptcy of the Republican School", in *Telos*, Summer 2002, Issue 124, pp. 131 - 157.

[1] 参见 Diggins, *The Lost Soul of American Politics*, op. cit., pp. 364 - 365。

[2] 例见 Jennifer Nedelsky, *Private Property and the Limits of American Constitutionalism. The Madisonian Framework and Its Legacy* (Chicago: University of Chicago Press, 1990)。

马基雅维里反对共和主义：论剑桥学派的“圭恰尔迪尼时刻”*

[美]约翰·麦考米克/文　郑红/译　刘训练/校

引　言

与其说古代和现代政治理论与实践中的共和主义为普通平民的政治参与提供了便利，不如说它保障了精英的特权地位（Nippel 1980，1994；Molho et al. 1991）。我认为，这一事实被那些与研究古典和近代早期共和主义最有影响的进路——所谓“剑桥学派”——联系在一起的学者们弄得灰暗不明了。共和主义的古典模式——在理论上包括亚里士多德和西塞罗，在实践中包括斯巴达和罗马——为平民或者说较为贫穷的那部分人口配置了特殊的制度或者说指定了特殊的功能，他们与那些受到贵族控制的职务或群体共同统治，或者受制于后者。共和主义的现代模式——或许圭恰尔迪尼和麦迪逊是其最佳代表——则允许全体人民选择由哪些长官——几乎不可避免就是那些富有和有名望的人——来统治他们。这后一种模式经常被认为是代议制民主、自由主义民主或者说大众民主（mass democracy）的先驱；甚至被视为民主本身，它与古代更为“直

* 本文曾提交于 the American Political Science Association meeting, San Francisco (September 2,2001); the Remarque Institute, New York University (September 21,2001; the Department of Political Science. University of Chicago (December 13,2001)。笔者要感谢下列人士对本文的评论与批评：Peter Breiner, Bob Dahl, Tony Judt, Jacob Levy, Bernard Manin, Patchen Markell, John Padgett, Jennifer Pitts, John Pocock, Jerry Seigel, Ian Shapiro, Carl Shaw, Quentin Skinner, Susan Stokes, Nathan Tarcov, Iris Marion Young, Alex Wendt 以及 *Political Theory* 杂志的两位匿名审读人。——原注

接的"民主范例保持着恰当的分离。诸如帕累托(Pareto 1987)、米歇尔斯(Michels [1911] 1990)、莫斯卡(Mosca [1896] 1980)以及熊彼特(Schumpeter 1942)这样的理论家津津乐道于在现代民主中精英对普通大众的持久统治;像达尔(Dahl 1990)和普热沃斯基(Przeworski 1999)这样更为进步的理论家对此似乎也是听之任之。对当代的民主理论和实践来说,这两类民主理论家通常共同认可的、由共和主义继承而来的关于民众政府(popular government)的"最低纲领"标准——即由普通大众定期选举那些有任期限制的公职——看来是不充分的。[1]批评者指出,主要是选举式的民众政府观念并不能成功地让精英对公众负责,并随时做出回应(参见 Bachrach 1967;Habermas 1973;Shapiro 2001)。

诸如波考克(Pocock 1975)、斯金纳(Skinner 1998)、维罗里(Viroli 1998)和佩迪特(Pettit 1999)这些与剑桥学派联系在一起的共和主义政治思想家经常使用他们从历史和理论研究中获得的洞见,试图丰富、巩固和拓宽当代的政治理论和实践。[2]他们令人钦佩地向我们展示,无论当代

---

[1] Dahl(1971)对这种状况是如此之不满意,以致于他用另外一个词即"多头政治"(polyarchy)来指代精英主导的民众政府;然而,他关于民众政府的最低纲领界定却为选举行为及其得以发生的社会背景确立了相当坚实的标准(参见 Dahl 1990,71-76,84-89;1989,220-224)。Przeworski 曾经用非常单薄的条件来定义民主:即一种场景,在这种场景中,政治上的失败者接受任何挑选政治精英的程序——选举的或者其他的——所产生的结果(参见 Przeworski 1991,10-12)。以如今已经牢固确立的选举为基线(Przeworski 1999),他一直致力于探究用选举之外的机制来控制精英的可行性,参见 Manian,Przeworski,and Stokes(1999)。

[2] 尽管这几位学者对共和主义的个人理解略有差异(Buttle 2001),但他们都倾向于把共和主义传统与一种自由主义民主传统区分开来。对共和主义表示同情的理论家 Dagger,Ryan 和 Miller(1997)则试图在一种总体上更加进步的政治理论中将共和主义与自由主义结合起来(此处及文后参考文献提供的信息有误,作者把 Dagger 在 1997 年出版的专著 *Civic Virtues* 一书当作 Dagger,Ryan 和 Miller 三人合编的文集了,事实上,Miller 和 Ryan 是该书所在系列 OXFORD POLITICAL THEORY 的主编。——译注),还可参见 Bellamy 和 Castiglione(1996)在当代欧洲一体化的语境中的相关讨论。我将遵循 Holmes(1995,5-6)的理路,将现代共和主义与自由主义民主看作是彼此联系的,后者在很大程度上是从前者演化而来的。关于共和主义在不同时期的差异,可以参见 Rahe(1992),关于现代共和主义在商业方面的观点,可以参见 Wooten(1994)。

的自由主义民主与共和主义分享哪些共同之处,比之于后者的传统,它缺乏如下的特征:例如,非排外的爱国主义的表达、对共同善的关注、对与权利相对的义务的强调、对更具实质性意义的政治参与的重视(参见 Viroli 1997;Skinner 1978;Pocock 1985;Pettit 2001)。[1]然而,基于下文的理由,我恳请这些学者们终止这种努力。鉴于共和主义中传统的寡头制倾向,我恳请他们以及那些受其影响的人们重新考虑这个术语的使用,并且停止用该传统中的洞见来补充当代的民主(参见 Ackerman 1991;Habermas 1996;Sandel 1996;Sunstein 2001)。我确信,除非以全新的面貌来重构共和主义;否则,它只能使当代的自由主义民主变得越来越糟糕:社会-经济和政治精英所享有的自主权(free hand)是以牺牲普通民众的权益为代价的。我的这个观点建立在概念分析和历史实例之上,而我最有力的资源则是上述剑桥学派共和主义学者所钟爱的思想家——尼科洛·马基雅维里——的著作。[2]

我曾经在其他地方(McCormick 2001)指出,马基雅维里是一位尚未得到承认的折衷派,界于最低纲领或精英民主理论家与更具理想主义色彩的参与民主理论家(比如,Barber 1990;Sandel 1996)之间。尤其重要的是,我认为这种折中似乎使马基雅维里更接近于平等民主论者,而不是通常所认为的精英论者、最低纲领论者、共和论者和/或实质民主论者。马

---

[1] 这些学者成功地表明,这些情怀在不同的地区和不同的时代一直是与共和主义联系在一起的。但是,我将指出,他们没有能够使之成为共和主义的**决定性**特征。与其相反,我从“混合政体”(mixed regime,*governo misto*)的制度和社会学属性来定义共和主义。这个定义使得整个历史上的共和主义更加容易确认,不管是从政治哲学的著作还是从政治现实的环境来看都是如此。当然,更一般地说,“共和国”这个词也被应用到任何不存在君主制的政体,或者一个不受外国势力控制的政体,或者一个允许某种形式“自治”的政体。恰好是在“自治”的意义上,我将指出,剑桥学派一直都没有注意到共和主义理论与现实中存在的一对不平等关系:一方是社会—经济和/或政治精英,另一方是有权进行“自我统治”的普通公民。关于剑桥学派对共和主义的这种理想化的性别含义,可以参见 Springborg(2001)。对马基雅维里和现代政治思想中自治或自主的性别问题的经典阐述是最近再版的 Pitkin(1999)。

[2] 我主要依据的是《君主论》(Machiavelli 1998,大约写于 1513 年,1532 年出版)和《论李维》(Machiavelli 1997a,大约写于 1513-1519 年,1531 年出版)。我在引用这些著作时,(适当的话)将只在正文的括号中标注其卷次和章节。

基雅维里承认，社会－经济精英即使在最具包容性的民众政体中也极有可能获得政治权力体系中的大部分职位。但是，他也指出，普通民众可以让精英承担更多的责任，这比简单的选举标准和自由主义民主从共和主义那里继承来的机制更有效。基于这些以及其他理由，我认为，马基雅维里强调精英责任的民众论更接近于一种更加平等的民主论，而不是传统的共和主义理论：与后者广受称赞的民众政府理论不同，马基雅维里的民主既是参与性的也是竞争性的(contestatory)。

除了传统的共和主义原则和实践之外，马基雅维里在《论李维》的第一卷中赞扬了人民控告官员的程序、人民参与某些司法案件的审判以及特定阶层为自己辩护的建制；他还对人民集结为商议性的群体表示称颂；概括而言，他是以更加民主的方式来解释罗马的代议制的(参见 I. 4，I. 5，I. 7，I. 44，I. 57)。这些实践和制度表面上看似乎是与共和主义合拍的，但是，我下面将要指出，后者在共和国或"混合政府"中总是给普通大众规定一个过于窄狭的地位——至少说，它不符合马基雅维里的论述，也不能使共和主义成为当代进步主义政治的资源。这样，尽管我们得承认，马基雅维里的共和主义阐释者们极大地促成了人们对将伟大的佛罗伦萨狭隘地解释为"暴政的"或"邪恶的"提出质疑；但是，他们没有注意到传统共和主义中固有的精英主义以及马基雅维里政治思想中坚定的反精英主义，这就导致他们试图改善当代民众政府的理论和实践的努力是欠缺的，甚至有害的。不过，在详细阐述这一点之前，我将对上述观点做进一步的完善。

马基雅维里，共和主义与民主

如果沿着"民众政府"或"代议政府"这类描述性不是规范性很强的术语拓展开来，那么共和主义与精英主义民主之间的连续性就会凸显出来：两者都存在着固有的精英主义维度。在传统的共和主义中，贵族被委以特殊的政治任务，这些任务被认为是补充性的，但它们通常代替了那些保留给出身贫穷低下的人的任务。也就是说，这是一种融合了民主制的贵族制，但民主制处于绝对从属的地位。现代的精英主义民主可以被理解为熊彼特所谓的竞争性寡头制(competitive oligarchy)，也就是，普通大

众选举哪些精英进行统治,或者至少在最狭隘的功能意义上,“代表”他们(参见 Pitkin 1990)。当然,正是麦迪逊在智识上促成了受民众约束的寡头制(popularly constrained oligarchy)从传统到现代的转变,或者说从共和主义到最低纲领的民主论的转变。麦迪逊出色地用代议制政府来界定共和主义(Madison, Hamilton, and Jay [1788]1998, no. 10),并且“彻底排除了人民集体行动的能力”(Madison, Hamilton, and Jay [1788]1998, no. 63)。

这样,在“民主”再次出现在西方政治视野的仅仅几代人之前,麦迪逊就已经排除了作为更具包容性的民众共和国之特征的民主议程,即直接表达民意的制度,比如,巡视官(ombudsman)、保民官(tribunate)或者抽签制之类公平选择公共官员的方式。[1]麦迪逊的基本原则不是量的增减而是质的变化:按照他的逻辑,并不是现代政体的规模使得代议制成为必要,而是选举将产生“最佳”的政治家。正如曼宁(Manin 1997)已经论证的,选举的贵族制特征以及对抽签制这样更加平等之实践的排除使得现代民主在它取得胜利之前就具有了平和的特征。诚然,与大部分同时代的美国人相比,麦迪逊的精英主义色彩还是不那么浓厚的(Pocock 1975, 520)。然而,在他的推动下,民主——代议制民主——通过剔除普通大众直接的意志表达而允许精英拥有与传统共和主义所允许的一样多甚至更多的自由支配权,这种自由支配权在传统共和主义中是预先保留给贵族的特殊职务或任务。我们下面将会看到,麦迪逊所取得的精英主义结果正是马基雅维里同时代的贵族—共和主义者弗朗西斯科·圭恰尔迪尼(Francesco Guicciardini)所欲求的;只不过麦迪逊没有公然主张精英主义,主张对普通民众的政治参与采取正式的制约。

马基雅维里希望以一种更加严厉的手段来控制或监管精英,因此,他的政治理论比现今的共和主义或民主理论更具平民主义和反精英主义的色彩。马基雅维里不必对直接民主论者、参与民主论者或实质民主论者的理想主义负责,他们认为人民的控制可以解决所有问题,回避“寡头统治铁律”的挑战:马基雅维里承认,精英,无论是社会—经济的还是政治的——这些方面通常是结合在一起的——即使在最平民化的政治安排中

---

[1] 关于民主制度和理论的演进,可以分别参见 Dunn(1993)和 Held(1997)。

也会出现。然而,马基雅维里也不必对精英民主论者的过失负责,他们遵循熊彼特的思路,在承认精英统治不可避免的同时,为精英划出了太大的地盘。这样,按照当代的标准,马基雅维里不是一个共和主义者,而毋宁是一个警惕精英的最低纲领民主论者(an elite - wary minimalist democrat)或者一个精英—现实主义取向的参与民主论者(an elite - realistic participatory democrat)。由此,尽管马基雅维里的政治可以被不无理由地称为“共和主义的”(毕竟他使用过这个单词),但事实上,比照这个词的通常含义,可以发现将它用在马基雅维里身上是不恰当的。在研究共和罗马的历史学家(比如 Nicolet 1980;Jolowicz 1967;Millar 1998)、剑桥学派的共和主义思想史家(比如 Pocock,Skinner and Viroli)以及倾向于从分析的角度研究代议制的学者(Mainin 1997)看来,后雅典时代的民众政府通常都要求人民来选举、认可或裁决精英。但是,在《论李维》(Machiavelli 1997a)中,马基雅维里的民众政府概念远远超越了这种民众参与的模式。因此,基于以往的研究以及本文下面将要提供的论据,我认为,依据当前学术界对“共和主义”与“民主”的惯常理解,马基雅维里的政治理论从根本上说是民主主义的,而不是共和主义的。[1]

---

[1] 我没有使用“平民主义”(populism)或“参与”(participation)这些内涵不确定的概念,按照我的理解,当代进步主义民主理论和实践的要求在于,通过一种对抗精神和并不限于选举的具体制度手段来保障精英对普通大众的负责和回应。马基雅维里将更多的精力放在了“参与”的这两个方面,而不是:(1)传统的共和主义,它给予社会—经济和政治精英以广阔的空间;(2)最低纲领的民主(minimalist democracy),它狭隘地只专注于选举政治;(3)实质性的民主(substantive democracy),它并不必然为了一种政治文化的总体健康而倡导阶级对抗式的参与,参见 McCormick (2001,297,309 - 311)。在特别强调精英负责和回应的制度手段方面,我的思路不同于早期马克思主义者的马基雅维里研究,比如 Gramsci([1925]1959)和 Althusser ([1972]2001)。他们令人钦佩地强调了马基雅维里著作中支持民众和反精英的阶级冲突的重要性,但或许是受到正统马克思主义关于完全征服精英之幻像的迷惑,他们没有充分重视控制精英的制度手段。欧洲大陆社会和政治思想的其他传统,比如现象学和后结构主义,都探讨过马基雅维里的平民主义和反精英主义,但同样对制度上的问责机制关注不够,参见 Merleau - Ponty([1949]1990),Lefort(2000)和 Vatter (2000)。后者预示了当代对马基雅维里的整个政治思想重新进行更加平民化的解释看来是最受欢迎的前景,也可参见 Coby(1999)和 Fontana(2001)。

“剑桥学派”对马基雅维里与共和主义的解释

波考克与圭恰尔迪尼的共和主义模式

尽管约翰·波考克是我这篇文章所关注的“剑桥学派”学者当中规范性色彩最少的学者,然而,他所确立的理解马基雅维里与共和主义的解释框架却被后面将要提到的那些学者所沿袭。尤其是,这种解释框架塑造了他们试图加以解决的当代政治理论问题,具体而言,就是自由主义民主的弊端。波考克的权威之作《马基雅维里时刻》(Pocock 1975)提出,文艺复兴时期的政治体和知识分子试图将古典共和主义的经典文本与基督教的世界观及其当时所面临的崭新历史情境融合起来:

> 公民人文主义者提出了这样一个问题:按照亚里士多德的描述,人的政治本性要在一个社会中实现自我完善;而这个社会又试图在一种基督教的时空观中寻求生存,这种时空观否定了任何世俗完善的可能性(p. vii)。

我用“共和存在主义”(republican existentialism)来指称这种着眼于政治稳定的理论,这种理论与“共和国存在于时间之中的问题”交织在一起;它提出,以混合政体(*governo misto*)为特征的共和政制最适合于人类在时间中的持久和繁荣(p. vii)。从这种政治存在主义的角度看,[1]马基雅维里,这位对命运(*fortuna*)和美德(*virtù*)做出卓越论述的理论家似乎成了现代民众政体的奠基者和解经人。然而,如果波考克在他所研究的政体和理论家中,强调社会和制度安排超过政治暂时性和持久性;那么,他就可能更加准确用地“圭恰尔迪尼时刻”来给他的著作冠名。毕竟,那是一种精英特权的共和主义模式,这种模式正是弗朗西斯科·圭恰尔迪尼——比马基雅维里年轻的同时代人,有时还是其对话者——所赞

---

〔1〕 我并不是第一个注意到波考克著作中这种强烈的存在主义色彩的人。请注意它是如何启发了 Kari Palonen(1998)的。

赏的(Gilbert 1965),它最终胜出并成为现代自由主义民主的先驱。这种为当代民众政体所继承的、公认的“佛罗伦萨共和主义”也许远不值得民主政府的拥护者经常给予称颂。

在波考克的著作中,共和国的“暂时限制”(temporal finitude)——共和国“存在于时空之中并受其限制”——这个主题使得作者全盘认可造成这种限制的一个主要根源,即阶级冲突;并坦然接受共和主义在解决这个问题时所惯常采取的制度手段,即贵族主导的民众政体(pp. viii,3)。我绝对无意贬低马基雅维里在政治偶然性(political contingency)问题上的创见(参见 McCormick 1993),但我想指出,如果我们超越共和存在主义的问题,那么,现代民众政府在制度设计和社会—经济方面更接近于圭恰尔迪尼而不是马基雅维里的模式。波考克这部著作的一个主要潜台词(从来没有明确阐释)就是,诸如萨沃纳罗拉(Savonarola)、姜诺提(Giannotti),尤其是马基雅维里所倡导的更加平民化的政治模式输给了圭恰尔迪尼的模式。

当我们从这一角度着眼时,我们会发现波考克的著作是非常令人费解的,因为尽管它提供了充足的论据,但他本人却没有给出这样的结论。毕竟,波考克并没有忽视精英问题以及体现在社会—经济方面的制度安排。例如,他恰到好处地论述了亚里士多德的贵族精英理论,这种理论在原则上是平等主义的,因为贵族政治可能被合理地认为是容纳了一个城邦的全体公民。波考克指出,在亚里士多德那里,

> 这种类型的精英被认为是由一系列范畴构成的:良善、智慧、勇敢、富裕、出身高贵,等等。但是,记住如下这一点是重要的,即这些精英的数量在理论上是与人们所追求的公认的价值目标的数量一样多;并且既然每一个公民都被认为是拥有自己的价值取向,那么,在原则上,每一个公民都属于他所选择之价值取向的那个精英团体(pp. 69,73)。

当然,财富和血统往往决定来自于哪些家族的什么人在实际上是否算作精英。波考克关于“共和主义精英”(republican elites)这个概念——

在意大利语境中被称为“*ottimati*”（显贵）——的论述证实了这一点，它将富有和出身高贵的人与赤裸裸的寡头区分开来。后者与真正的 *ottimati* 不同，他们试图垄断政治权力，阻止穷人和出身低微的公民对政府有所贡献；而 *ottimati* 则是这样的人：

> 他们是佛罗伦萨最有权势家族的核心成员，他们认为自己是精英，并且把自己比做亚里士多德笔下的少数人——如果参与性的非精英或者其中的许多人不能引导自己，那么他们就可以发挥其天然的领导才能，发扬这种才能所固有的美德（pp. 118－119）。

正是基于这种考虑，波考克叙述了1494年梅迪奇家族败逃后，佛罗伦萨试图建立一个更具包容性的民众共和国，一个 *governo largo*，而不是一个 *ottimati* 主导的共和国，或者一个所谓的 *governo stretto*：

> 显然，前者并不意味着宪法将公民权扩展到所有人，甚至扩展到作为一个固定社会群体的平民（*popolo*）或“多数人”——1494年的宪法没有明确这样规定——但是，它拒绝将公民权限定在居民的一个十分固定的（*stretto*）群体中；而且，它承认公民参与是好事，是众望所归，可以引导人们趋向完善，应该扩展到尽可能多的人（p. 118）。

值得称道的是，波考克坦率地承认了 *ottimati*（圭恰尔迪尼属于这个群体，而马基雅维里则不属于它）的成功，他们操纵着共和国朝着精英主导的方向前进，并在建立一个长老院（senate）时达到顶点，这个长老院事实上掌握了以往更具包容性的大议会（the Grand Council）所行使的一切政治功能（p. 122，cf. p. 257）。

然而，最引人注目的是，波考克以预示着最低纲领主义或精英主义民主的主要因素的方式论述了圭恰尔迪尼的共和主义，尽管他表面上承认了单纯的精英主义不同于邪恶的寡头制这种贵族式的区分。圭恰尔

迪尼，

> 对政治精英的偏爱始终是明显的；但应该指出……他也同样强烈地拒绝形式上封闭的寡头制，无论这种情感是潜隐的还是公开的……如果权威是自由的，那么它肯定是公共的；如果它是公共的，那么它肯定是非人格化的；如果它是非人格化的而不是群体协议的，那么它肯定是超越特定规模的。用他自己的话说，如果自由的根基是民众政府，那么，在佛罗伦萨，民众政府的根基是由大议会(the Consiglio Grande)所指派的各级官员(p. 127)。

圭恰尔迪尼对民众政府持赞许的态度，但有所保留。中间机构——这里就是大议会——有助于民众对官员的选举，就像后来的自由主义民主国家使用国会或政党会议作为中间机构一样。在波考克的论述中，圭恰尔迪尼反民众的偏见似乎只是表现得更加明显——比如，在麦迪逊那里，这种偏见就表现得很谨慎，要么隐藏在心里，要么即使意识到选举的贵族制效果，也从不觉得有必要公开讨论：

> 很明显，圭恰尔迪尼关于选举和立法的理论奠基于亚里士多德关于多数人决策的思想。尽管他们自己不能胜任行政事务，但他们能够在别人那里发现这种能力；尽管他们自己没有能力制定甚或讨论法律，但他们能够对他人提供的建议做出判断。通过将他们排除在他们将要做出评价的职务之外，非人格化的原则就能得到保障(p. 129)。

波考克揭示出，像圭恰尔迪尼这样的贵族派理论家一开始并没有关注暂时性(temporality)或命运问题，因为他们认为自己的地位是相对稳定的(p. 156)。但是，这个观点引出了一个有趣的二元悖论：从历史上看占据主导地位的圭恰尔迪尼的制度模式并不是依据波考克心目中认定的关于暂时性的崭新历史观来建构的。很明显，圭恰尔迪尼的共和主义模式

对波考克著作的核心内容——政治偶然性理论,即"时间的政治"(the politics of time,p. 183)——并无太大助益。圭恰尔迪尼只是与马基雅维里交流之后,才开始关注共和存在主义(e. g. ,pp. 237,251)。当然,马基雅维里认为,一个更具包容性的民众政体可以比精英主导的政体更好地应对命运的政治偶然性。但是,波考克的论述表明,这种智识交流促使圭恰尔迪尼在政治取向更加趋于排他的精英主义以及暧昧的寡头政治。因此,既然马基雅维里的民众政府模式(1)在历史上没有占据上风,而且(2)没有能够影响现实的政治模式——除了使它变得更加精英化;那么,我们不禁要问,这一时刻何以是"马基雅维里式的"呢?

如果圭恰尔迪尼与马基雅维里之间的交流构成了"马基雅维里时刻",那么这只不过是一个几乎没有什么重大意义的场景——平民共和派向精英共和派展示应当如何思考暂时性,结果却是,精英派并没有改变他的理论,反而使之更加有别于政治存在主义的平民理论。在这种情况下,波考克在结束关于圭恰尔迪尼的那一章(第 V 章)时,反思了马基雅维里在佛罗伦萨的从属地位。然而,在波考克看来,这些非贵族的因素反倒激发了马基雅维里发动一场无关乎社会阶级的"思想革命":这是一场关于混合政体之暂时性的革命,而不是关于这些政体如何从制度上进行阶级安排的革命(p. 155)。事实上,在这本书的结论中,波考克将马基雅维里对现代政治理论的独特贡献简单地归结为他为现代政治思想奠定了一种历史哲学,他忽略了马基雅维里在制度设计和阶级互动问题上的洞见(p. 503)。

沿着这些思路,我们可以发现,波考克在他对马基雅维里的诠释中没有充分注意到后者深刻的反精英主义。例如,波考克低估了马基雅维里建议在一个被征服地区铲除旧贵族的意义(p. 164)。他没有考虑过,如何才能实现马基雅维里给君主提出如下建议的结果,即在这些环境中保护人民以抵制贵族(*The Prince*,IX);在《论李维》(I. 16)中,马基雅维里的这种思想表现得更加明显:在谈到克里尔库斯(Clearchus)这个例子时,马基雅维里明确指出了击垮贵族、团结人民,从而保护自己的方法:真实意义上的谋杀或者比喻意义上的财产再分配(参见 McCormick 2001,

298)。[1]另外一个例子是,波考克论述了圭恰尔迪尼是如何试图结合*ottimati*的最高权威与马基雅维里所推崇之民众政府(*governo largo*)的诸方面的(pp. 185 - 186)。但是,波考克没有考虑马基雅维里基于其阶级地位和思想观念是如何试图在这种情形中重新实现平衡的,尤其是考虑到他在《论李维》(I. 5)中授予人民以"自由卫士"的职责(p. 212)。波考克的确承认《论李维》体现了一种"民主的理论"(p. 212),但他对该理论中民众突出地位的理解似乎仅限于马基雅维里思想中"公民军"的重要角色——在波考克的描述中,这种角色与其说是**公民**,不如说是**士兵**,因为他几乎是排他性地强调民众在发动**战争**而不是政治**决策**中的作用。事实上,波考克告诉我们,圭恰尔迪尼的《对话》是对马基雅维里《论李维》的一种直接回应,因为它将美德与富有经验和审慎的少数人而不是"武装的多数人"联系起来。波考克似乎认为,除了或者说连同马基雅维里的政治存在主义,现代民众政体从佛罗伦萨那里继承而来的遗产中最令人厌恶的就是其政体和理论家都具有的特征:他们公然的军国主义。

这并不意味着波考克同情或者试图掩盖圭恰尔迪尼共和主义中的精英主义。相反,我认为,他关于政治存在主义的多少有些独特的主题导致佛罗伦萨共和主义留给现代民众政府的真正遗产——精英主义——变得暧昧不明,并且导致我们很难识别马基雅维里对当代政治环境最具潜在价值的内容——民主的反精英主义。可以为之辩护的是,波考克对圭恰尔迪尼的后期著作做了尖锐的批判,这些后期著作与前面提到的早期著作相比,对普通民众更加没有信心:

> 一旦领导者的杰出品质不再是美德(*virtù*),而变成了经验

---

[1] 这个例子引出了一个重要问题——它对任何认为马基雅维里的《论李维》比《君主论》更重要的诠释来说都是至关重要的——君主制与民众政府之间是否兼容。在这个问题上,我同意本文的批驳对象(剑桥学派)的观点,即马基雅维里认为,一个君主或者至少是君主式的权力在一个政体的建立之初是必需的,这个政体将来可能会成为一个混合政体或更加民主的政体;它对这样一种现在已经开始出现腐败的政府的改革或重生来说也是必需的。

> (*esperienzia*),(圭恰尔迪尼的)信念就变得不那么合理了,因为经验是一种只有那些自身已经获得某些经验的人才能评价的获得性特征;共和国不是一个基于习俗的共同体,而是一个决策共同体。对多数人而言,几乎很少有机会获得统治者的经验——这种经验的表现形式不是习俗而是审慎(p. 234)。

波考克指出,从圭恰尔迪尼早期的著作可以看出,他已经认识到通过选举来挑选官员比之于抽签对 ottimati 更有利(p. 234)。但是,波考克仍然接受了圭恰尔迪尼关于共和精英主义与粗鄙的寡头制之间的区分——圭恰尔迪尼的"精英政府模式从分析的各个角度看都是一种竞争性的贤能政治"——尽管它确实是眷顾富人的(p. 248)。波考克指出,圭恰尔迪尼的"自由是精英们将其美德发展到极致的自由"(p. 235)。人民的美德不在于——像马基雅维里的理论所主张的那样——积极地反抗精英或外来侵略以捍卫政体的自由,而在于被动地顺从精英的美德。诚然,在马基雅维里的理解中,如果精英对人民的统治仅仅是建立在暴力基础上的,那么即使在贵族看来这也是不能让人满意的。因此,用黑格尔的话来说,主人不仅仅需要仆人的服从,还需要仆人的承认:

> 贤能政治必需一定程度的民主。少数人的自由(*libertà*)就是让公众(*the res publica*)认可他们的美德,多数人的自由则是确保这种认可是真正公共的,是美德的统治,是 *onore a true one*(p. 253)。

按照圭恰尔迪尼的模式,少数人表达他们进行统治的愿望,而多数人则以一种相当被动和机械的方式,确保这种统治只能为了政体的利益而实施。

因此,从其实际功能来看,圭恰尔迪尼的共和主义多少预示了最低纲领主义民主的运作。的确,尽管下院在当代民主制中通常拥有更大的权力,但在贵族共和模式中,大议会"被认为是没有能力行使立法动议权的"(p. 225)。但是,在两种模式中,大部分的讨论和争论都集中在长老

院：事实上，圭恰尔迪尼将大议会“排除在审议（*deliberazione*）之外，排除在一切立法提议和评议活动之外。它只保留了认可（*approvazione*）的单一权力，即接受或否决更小的审议机构所提交的法案”（p. 225）。他预见了麦迪逊式的政府，“多数大众”本身只能谋求对精英发挥影响，而不能谋求由他们自己的观点所产生的洞见——哪怕是不受支配这一积极与消极参半的马基雅维里式洞见：圭恰尔迪尼“强调他们在实现决议普遍化方面的功能，以及确保其避免特殊利益的腐化方面的功能。多数大众的作用并不在于维护非精英的意志，而在于将政府的非人格性最大化”（p. 225）。这种情形更适用于当代民主政治的辩护与运作，而不符合印象中的如下概括：马基雅维里是现代宪政体制的奠基人；尤其不符合于一个老生常谈的观点：马基雅维里对罗马宪政的解释是现代分权学说的起源。[1]

适应寡头制的民主实践（the oligarchic acclamatory democratic practices）得到了意大利精英理论家以及稍逊程度上的韦伯（Weber [1918] 1998；比较 Breiner 1995）的赞同，而受到了像哈贝马斯（Habermas [1962] 1989）这样的批评者的批评。波考克以预见到这种实践的措辞描述了圭恰尔迪尼心目中理想政府的核心：

> 精英应该在民众面前展示他们的美德。正是由于这个原因，少数人的审议才需要多数人的认可，而且他强烈地反对前者侵犯后者领地的任何企图（p. 255）。

人民做出他们的选择依据的是形象的展示而不是理性的解释。最后，由于没有认识到这一点，波考克从圭恰尔迪尼后期的作品中得出一个极为简练的结论，它比从马基雅维里那里得出的任何结论都能界定现代

---

〔1〕 很难想像，马基雅维里会赞同作为自由主义民主政制之特征的不考虑社会—经济背景的分权设置（the socioeconomically agnostic division of institutional competences），因为在这里，富人可以而且通常确实占据了政府的所有部门，或者可以很容易地对碰巧占据职位的政治官员施加影响，参见 McCormick（2001，300 – 301，303）。

民主的本质:"贵族制对民众政府的认可"(p. 253)。在《时刻》的后面部分,在讨论英国18世纪关于共和主义的争论中,波考克以一种还事物本来面目的方式将圭恰尔迪尼界定为精英主义民主的教父:

> 圭恰尔迪尼是最具有贵族观念的佛罗伦萨共和主义理论家,他明确指出,少数人需要多数人使他们免于腐败,并且当多数人接受少数人作为他们天然的领袖时,他们并没有停止表现批判性的判断或者活跃的公民身份(p. 485)。

马基雅维里的理论与现代的民主实践清楚地揭示了这样一个问题,即这种居高临下、屈尊俯就地对待选民的方式使民众进行事后连续的批判和参与变得极为困难,甚至不可能。要想使精英免于腐败,或者用马基雅维里的话说,要想防止他们不可避免地去败坏一个政体,人民必须以一种更加积极的方式与他们展开竞争,也就是,真正地与他们竞争权力和资源。最终,波考克最关心的仍然是民众在国际关系亦即战争中的积极参与,这将有助于一个共和国更好地与命运抗争,更好地在时间中延续自己。因此,波考克同大多数这里所考查的与剑桥学派联系在一起的学者一样,只是以最为普通的方式考查了民众在国内斗争中反抗贵族的愤怒以及表达和维持这种愤怒的制度渠道。就像马基雅维里所描述的,前者通常是人民对贵族那种不可抑制之支配欲望的恰当反应(e. g. , I. 3, I. 6, III. 11),而后者包括否决权、检控和全民公决(e. g. , I. 5, I. 7, I. 8)。

斯金纳与共和主义自由

在将马基雅维里与共和主义传统运用于当代政治问题方面,昆廷·斯金纳比波考克更具规范性色彩。〔1〕波考克将马基雅维里平民主义的独特性与其理论中公民军的突出地位联系起来,相比之下,斯金纳则将更

---

〔1〕 事实上,斯金纳(Skinner 1973)曾发起过一场对民主理论的古典批判,试图调和经验的方法与规范的方法、最低纲领的进路与实质性的进路。

多的精力放在证明这一角色在内部事务的表现上。不幸的是，这种努力仍然没有充分强调马基雅维里对共和主义传统的严重背离，以及他作为当代民主理论的潜在资源。斯金纳认识到了马基雅维里的政治思想在社会冲突问题上的原创性（Skinner 1981，65－66；1990，130，136）。但是，他根据一种“均衡”来解释这种冲突，即贵族的动机与人民的动机是同样危险的，二者达到了平衡。他经常从认可马基雅维里确定的两种不同社会类型——平民（*popolo*）和贵族（*grandi*）——转而只讨论一种类型：自私的人，他们在正确的政治安排中可能会成为拥有美德的公民（Skinner 1983，10－13）。斯金纳阐述了一种关于自由的政治理论，他所依据的是具有某些令人生厌之品性的社会类型：马基雅维里在《论李维》中将这些品性归之于精英，在《君主论》中则将其更一般地归之于整个人类，但只是在很少的情况下——如果有的话——将其归之于作为一个阶级的“人民”。[1]概言之，斯金纳将马基雅维里以阶级为基础的政治社会学转化为一种只强调抽象公民但在社会学上无法确指的政治社会学。

首先，这种解释模式以一种极为非马基雅维里的方式将贵族的动机和民众的动机等而视之（cf. I. 5，I. 46）；其次，它使马基雅维里在《论李维》（I. 4）中所描述之社会冲突的不确定的、动态的、“狂乱的”特征开始变得封闭、温和。马基雅维里只能以这样一种激进的方式来赞扬冲突，因为他区分了罗马平民的动机和贵族的动机，甚至将前者置于后者之上。马基雅维里之所以有这种主张，正是因为作为“自由卫士”的人民有着希望避免受到支配的“正直”目标（I. 5）。如果马基雅维里是以斯金纳所暗示的方式来阐述其政治社会学的，也就是，人民在本质上与贵族一样是野心勃勃的；那么，结果将导致那种毫不妥协的、容易诱发腐化的派系冲突——斯金纳正确地指出，这种冲突正是传统的和当代的共和主义所憎恶的。

《论李维》的第一卷表明，马基雅维里将罗马民众野心的展示看作是对贵族那种更加不受约束的、危险的野心的一种合法反应（McCormick

---

〔1〕 比较一下《君主论》中“概论人类”与“概论人民”（XVII versus IX and XIX）的两部分内容。

2001,299 - 300)。[1]直到在后来的一篇文章“论佛罗伦萨的事态”(Discourse on Florentine Matters, Machiavelli [1520]1997b)中,马基雅维里似乎才偶然地将人民的野心和贵族的野心等同起来,而斯金纳却错误地认为,他在《论李维》中就已经持这种观点了(Skinner 1981,66)。我将在下文讨论维罗里的著作时解释一下马基雅维里为什么会这样做。但是,就使用“均衡”这个概念以及对它的理解而言,斯金纳非常接近于马基雅维里试图将其激进化的波利比阿的观点(Polybius 1979,317 - 318)。斯金纳没有详细考查那些确保平民与贵族之间的对抗关系不至于导致罗马崩溃的特殊安排:他并没有超越对执政官、元老院和保民官之宪制安排的一种总体性描述——这是马基雅维里从波利比阿那里吸收而来的;他在很大程度上忽视了马基雅维里所描述的贵族与平民之间的互动是如何在实践中依托和摆脱这些制度的——这种描述经常引人注目地脱离李维的历史记载。[2]这样,即使斯金纳看到了在《论李维》中罗马宪政安排中不同部分之间的动力必然导致冲突,但由于他仅仅注意到那些忠实于古典材料的方面而忽视了那些背离古典材料的方面,所以他反而没有抓住马基雅维里关于社会—政治冲突的思想所真正具有的创新和力量。

如果马基雅维里只是通过波利比阿所描述的正式结构来使贵族和人民达到一种“均衡”,那么将会出现如下的两种结果之一:要么贵族取得

---

[1] 这并不是说马基雅维里天真地或不加批判地拥护人民反对贵族:前者有可能被后者操控(I. 13)和欺骗(I. 51),即使在这种情况下人民的意图通常是好的(I. 48);人民可能并确实做出过糟糕的决定(I. 39,I. 53);令人震惊的是,考虑到他所谓的他们对支配的强烈欲望和最终的腐化,贵族看起来完全能够对人民有良好的说服力(I. 47),并且通常是有德行的领导阶级(III. 8)。然而,尽管马基雅维里在《论李维》的不同地方都考虑过民众的放纵导致罗马自由政府毁灭的可能性(I. 5,I. 37,I. 40,III. 24 - 25),但最终他谴责是贵族断送了罗马的自由政府,他甚至宣称如果不是人民的反对,罗马的腐化将更加迅速(I. 37)。我在其他地方(McCormick 2001,306 - 309)深入地探讨了这些事例。

[2] 关于马基雅维里对李维的背离,参见 Mansfield(1979)和 Sullivan(1996)。最近,Sullivan(2000)批评了斯金纳对马基雅维里的“共和主义”解释,因为他回避了马基雅维里思想在道德上含混的方面。也可以参见 Rahe(2000)最近在施特劳斯的影响下对马基雅维里在共和主义历史上的地位的重新评估。

胜利，建立寡头制；要么人民取得胜利，比实际上早得多地建立恺撒式专制（Caesarism）。对马基雅维里而言，均衡可以被恰当地理解为阶级之间激烈的社会－经济对抗，这种对抗会因为其中一方诉诸国内或对外军事解决而消除。后者可能会真正摧毁对立阶级的权力，但它也可能与潜在的对立权力达成妥协，例如恺撒和法兰西国王就是用武力制服了对手。贵族和平民之间斗争的均衡——就像马基雅维里所描述的，它会因为"走向白热化"这种共和主义的等价物而被打破——只能通过斯金纳在很大程度上所忽略的制度和实践来调节：集会、控告、申诉以及人民分享贵族所占据的职位和战利品的要求，等等。斯金纳将控告看作是这样一种制度设置，它可以减少诽谤，从而抑制派系冲突的滋生（Skinner 1981，71－72），但马基雅维里却首先将它看作是这样一种手段，低微的公民依靠这种手段可以揭露、惩治"大人物"或者将他们拉下马（I. 7）。因此，斯金纳把一种相当典型的剑桥式风格（Cambridge spin）——强调冲突的中立性——强加给马基雅维里在《论李维》中表现出的那种积极的、不顺从的和放肆的反精英主义倾向。

在其更具规范性的著作（Skinner 1998，esp. 108，110－112）中，斯金纳借助马基雅维里与共和主义考查了西方政治思想史中"新罗马"自由观的兴衰。对于这种自由观念，他用的术语是"新罗马"而不是"共和主义"，因为前者可以在君主制下得以实现，而后者从定义上看，通常是不可能的（pp. 11，n. 31；55，n. 174；56，n. 176）。例如，英国共和主义模式中的混合政府为君主保留了一席之地，他的权力是与贵族和资产阶级制度混合在一起的。另一方面，马基雅维里的混合政府包含了一种君主制的**成分**，但不是君主本身；尽管他承认在适当的条件下，人民可以在一个君主的统治下自由地生活，就像斯金纳所正确指出的（p. 54）。斯金纳将新罗马自由的特征界定为国家或个人享有其生活与财产的能力，不但不受另外一个国家或个人的实际干预，而且也不存在使那些潜在的干涉——不管它事实上发生与否——成为可能的安排。斯金纳经常将这种自由观与马基雅维里联系在一起（Skinner 1983，13，n. 9）。相反，古典自由主义只将自由定义为**实际**干涉的阙如，从而忽略了那些与专断的干涉所导致的**威胁**相伴随的依附或屈从形式（Skinner 1998，ix－x；但也可参见

Holmes 1995,13 -41)。

在一个有趣的脚注(Skinner 1998,x,n. 3)中,一个蕴涵着对马基雅维里式民主——包括其实践与目标——可能的洞见的评论中,斯金纳指出,罗马自由的语言在马克思对资本主义社会—政治关系的分析中是多么"举足轻重"。事实上,马克思是结构性权力批判(the critique of structural power)最伟大的先驱,这种批判应当成为斯金纳以及——就像我们后面将要看到的——佩迪特的一项资源。他们试图建构一种不同于古典自由主义的自由观,这种自由观不会落入伯林关于积极自由与消极自由的二分法陷阱——这种二分法正是他们所批评的。马基雅维里、马克思以及权力批判者更接近于斯金纳和佩迪特的目标,而不是后者如此投入其中的共和主义。

一个相关的问题是,剑桥学派在历史和规范分析方面一直存在的问题是对社会支配(social domination)关注不够。因此,当佩迪特最终试图处理这个问题时,他对共和主义传统——透过剑桥学派的视角——的倚赖看来是失当的。斯金纳在对新罗马自由的分析中坚持认为,这种自由并不像有些人所认为的那样仅仅属于自由的政体,它也应当为个人所获得。但是,斯金纳表明,共和主义知识分子所批判的支配几乎总是政治方面的,而很少是社会方面的——很有可能是因为在这些争论中最突出的往往是绝对执行权的滥用(Skinner 1998,17)。诚然,斯金纳的新罗马自由观也可以用来反对非法的社会等级——这种社会等级要么从结构上要么直接干涉人们的自由。但是,除了在《自由主义之前的自由》的结尾部分(Skinner 1998,119)被用来含混地反对伯林之外,它并没有实现理论化。马基雅维里当然会用这样一种新罗马自由观来反对诸如弥尔顿、西德尼(Sidney)和内维尔(Neville)之类的理论家,他们虽然发展了这一自由观,但他们反民众的贵族倾向已经被斯金纳揭露无遗(Skinner 1998,32)。

总之,主要由于斯金纳对马基雅维里的阶级冲突思想关注不够,所以他的新罗马自由观在社会支配问题上出现明显不足。它主要集中于政治支配:具体而言,它只关注受到他国统治的政权和特定的人群分别受制于帝国主义统治者和绝对主义统治者的方式。但是,大部分经济不平等和

社会不公都不符合这些范畴。在《论李维》中,马基雅维里关心的是有钱有势者对人民的支配,而不仅仅是暴君对人民的支配。马基雅维里理论化的是对屈从的补救,而这种屈从并不同于斯金纳所关注的强制或奴役的例子(Skinner 1998,37)。贵族对人民的支配不同于主人对奴隶、帝国对附属城市,或者暴君对被压迫人民的支配;然而,它被马基雅维里认为是接近于道德的不义。最终,斯金纳假借马基雅维里而将支配的概念大大简化为暴君的傲慢统治和专断权力对附属城市的控制。但是,这严重地歪曲了马基雅维里原初的自由理论,降低了他的理论对当代社会不公正环境的应用价值。

维罗里,人民的平衡与精英的放纵

斯金纳的得意门生莫里奇奥·维罗里在分析马基雅维里政治思想中的阶级关系方面远远超过了他的老师。事实上,在维罗里的学术研究中深深地镌刻着对伟大的佛罗伦萨的崇敬和热爱,这是其他学者所无法比拟的,这也使他的著作在对马基雅维里的解读中具有罕见的震撼力和穿透力(参见 Viroli 2000)。维罗里(Viroli,1998)指出了马基雅维里著作中的一对紧张关系:一方面,马基雅维里"完全认同"共和主义传统(p. 117);另一方面,他又是背叛这个传统的"异端"(p. 126)。后者是指马基雅维里的平民主义;前者——在维罗里的论述中占据了主导地位——则将马基雅维里置于传统的混合政府理论中,这种政府模式最终使得精英对民众的支配更加便利。当然,维罗里的著作在分析马基雅维里思想中的法律、修辞、爱国主义和自由等方面亦有新的见解(pp. 5 – 10; cf. Viroli 1990),但他仍然没有充分重视后者在精英和人民之间所做的分流。

维罗里阐述了在传统的共和主义中共和国被认为是混合政府的两种方式:其一是"通过公民最高权力机构任命的任期有限的民选官员……统治者是由公民选举的,并且受城市法律的约束"(Viroli 1998,117);其二是通过如下方式进行的制度设计,"将君主制、贵族制和民主制的优点明智地结合起来"(Viroli 1998,117)。在此语境中,维罗里断言,马基雅维里"完全认同我所概括的传统"(Viroli 1998,117):尤其是维罗里论证了他对法治和混合政府的笃信。这种认为马基雅维里是一位"忠诚的"共

和主义者的解读忽略了如下的事实:这个"传统"经常对贵族和公民全体施用不同的法律,而其制度安排中的混合特性是对贵族有利的。在制度"混合"中,经济精英几乎不可避免地拥有设定议程、制定政策和执行法律等民众所不可企及的能力。最重要的是,维罗里的论证理路忽略了这样的事实:马基雅维里在《论李维》中刻意要破坏共和主义的两个原则,即法律的不平等和制度安排的不对称。马基雅维里(Machiavelli 1997a)赞成平民努力获得与贵族的均势,并且他还赞扬了超越单纯的选举行政官员和各种政体之间简单均衡的实践,而它们都是罗马人民约束精英的手段(e. g. ,I. 4,I. 5,I. 7,I. 44,I. 57;cf. McCormick 2001,303 - 306)。马基雅维里也不赞同传统共和主义关于人民在社会—政治"混合"的地位,他赞成平民分享贵族的财富和荣誉——只要不以暴力为手段(I. 37)。

在说明和评价马基雅维里对罗马贵族和平民的比较方面,剑桥学派的任何其他学者都没有维罗里深入(Viroli 1998,124 - 125)。但是,他在明确地将"秩序良好的民众政府"这一佛罗伦萨思想等同于西塞罗的"城邦的每一个组成部分都有它自己的恰当位置"这一观念时,低估了马基雅维里的创新性(Viroli 1998,124 - 125)。对于人民在一种秩序良好的政体中的"恰当位置",西塞罗和马基雅维里的区别在于:前者作为罗马的元老,在赞扬人民的同时将他们定位为贵族和元老的从属(Cicero 2001,284 - 290);而马基雅维里作为佛罗伦萨的公民,将人民的地位置于贵族之上。〔1〕因此,像斯金纳一样,维罗里过于轻率地将假想的人民的放纵与马基雅维里明确归之于贵族的特征等量齐观。在维罗里对《论李维》的解释中,他不恰当地将马基雅维里对贵族的评价用于人民的动机和行为。例如,维罗里援引了马基雅维里的最终结论,即贵族的野心是罗马政治中最危险的力量;但在总结其评价时,他却单单引用了几个孤立的事件,在这些事件中马基雅维里谴责了人民及其代理人——保民官——的极端野心(Viroli 1998,126)。

---

〔1〕 鉴于罗马贵族事实上高于人民的地位,我解释的是,波利比阿和西塞罗赞扬两个阶级之间均衡的规范性评价默许了这种事实上的不平等状态。

沿着这些思路,维罗里通过援引前面提到的“论佛罗伦萨的事态”提出了他最有力的证据。这篇文章(Machiavelli [1520]1977b)是马基雅维里对佛罗伦萨共和国进行改革的建议(Viroli 1998,125)。在这个文本中,马基雅维里的确论述了人民在一个共和国中拥有过多的权力,剥夺贵族的应有地位,进而破坏整个政治体的可能性;事实上,在佛罗伦萨偶尔也发生过这种事情,就像各种寡头联盟偶尔也出现过一样。维罗里认为,在佛罗伦萨,依照马基雅维里的观点:

> 人民想把贵族完全**排除**在政府之外,从而使自己成为“政府的唯一主宰”。相比之下,罗马人民想要与贵族**分享**最高荣誉的愿望是合理的,而佛罗伦萨人民的愿望是有害的、不正义的(Viroli 1998,126,重点为引者所加)。

然而,维罗里没有考虑到,马基雅维里阐明了罗马人民如何在几个特殊时机有机会将贵族排除在外,但由于认识到他们自己的缺陷而表示遵从贵族(I. 47,III. 8)。与此相反,佛罗伦萨的人民很少有机会实际行使这种权力,从而表现出自我约束,因为佛罗伦萨贵族的各个阶层总是对他们自己的权力相互猜忌(参见 I. 39)。或许更严重的是,维罗里没有提到这个事实:“论佛罗伦萨的事态”是应朱里奥・德・梅迪奇(Giulio de' Medici,教皇克莱门特七世)的请求撰写的。在他的统治下共和国将进行重组,而马基雅维里的计划要想得到执行,他的家族以及与其结盟的贵族家族就不能受到冒犯。因此,在这种特殊的情况下,马基雅维里认为,最好的办法就是将对佛罗伦萨政治中传统的贵族派系斗争的谴责同样地应用于人民。

这里我不可能对这种阐释做充分的论述,但下面的问题是值得关注的。与《君主论》——它是献给一位梅迪奇君主的,并且包含着这样的建议:君主应该使贵族臣服,并提升人民来保卫公国——相比,“论佛罗伦萨的事态”是呈献给一位梅迪奇寡头的,他属于一个精英阶级;并且与君主不同,不能指望他在建立一个贵族共和国的过程中推翻自己的阶级,轻易地与人民结盟。但是,可以认为这两部著作的目标是连贯的:《君主论》

表面上看是给一位君主提供有用的建议,实际上却是在描绘民众政府最终取代君主的蓝图;“论佛罗伦萨的事态”表面上看是给希望更加稳固地统治共和国的贵族进言,实际上却最终促成一个更加包容民众的政体。我们不必采用列奥·施特劳斯和他的学生在研究这些问题时对马基雅维里所采用的解释学进路(参见 Strauss 1958;Mansfield 1979)。维罗里本人已经阐明了马基雅维里与古典修辞学传统之间的关联。[1]但是,在这方面,他没有停下来考虑一下修辞学分析中的一个关键性要素:言说者的意图、他们的言辞以及这些言辞所针对的特定受众之间的关系。既然这些特殊政策建议主要是针对寡头的,那么我们要问:对于佛罗伦萨政治中的派系主义,马基雅维里为什么既批评人民又批评贵族?尤其是考虑到这种主张与马基雅维里最伟大的著作《论李维》的一个核心观点——可能是唯一的核心观点——相抵触,而我们可以推定,马基雅维里的这部著作原本是针对相当广泛之受众的。不管怎么说,维罗里的解释以一种极为非马基雅维里的方式抹平了政治过错适用的领域,并且严重地破坏了马基雅维里政治社会学中派系过失的平衡。[2]

佩迪特与精英的论争

菲利普·佩迪特(Pettit 1999)在让共和主义服务于当代民主理论方面做出了最为雄心勃勃的努力。但是,他那些无可置疑的有力论证与共和主义是否真的有什么关联,这一点并不是很明朗。通过对共和主义传统的一种复杂解释,佩迪特将免于干涉(non - interference)和免于支配(non - domination)区别开来,并将后一种原则与共和主义联系起来。与广泛关注这些问题的斯金纳相似(Skinner 1998,22 - 23,n. 67;37,n. 114;70,n. 27;78,n. 46;82;Pettit 1999,27 - 37,189,285,300 - 303),佩迪特将反对干涉与自由主义联系起来,而将更宽泛的、据说是更有力的免于支配的标准与共和主义联系起来。同样,支配必然意味着一种屈从的

[1] 关于马基雅维里在修辞学方面的创新,可以参见 Kahn(1994)。

[2] 如果想知道马基雅维里事实上更不信任哪一方,可以参见 Najemy(1990)对佛罗伦萨精英的个人见解。

地位，而不管由支配性的行动者实施的具体干涉是否真的发生：仅仅由干涉所产生的威胁就足以导致支配。但是，由于佩迪特力图比斯金纳做出更直接、更具体的论证，所以更令人失望的是，他实际上并没有考虑如下两种支配：其一，依据古代乃至近代早期的共和主义理论与实践，贵族在共和国中有权并且有能力对普通民众实施的支配(Molho et al. 1991, 135 - 354)；其二，特定的共和国被允许对其他政权——包括其他共和国——实施的支配(Molho et al. 1991,565 - 640)。如此看来，免于支配似乎源自共和主义的一项特殊原则。

除此之外，如果要将马基雅维里列入重塑共和主义理论的行列，我们就得考虑到，如前所述，他与传统的共和主义理论家不同，他厌恶前一种社会支配，但赞许甚至热衷于后一种帝国式的支配(e. g. ,I. 6)。关于前者，共和政体基本的混合层面以及贵族在其中几乎是绝对的优势地位不仅导致了他们对下等公民阶层的"干涉"，而且产生了对他们的"支配"。如下的内容当然构成了佩迪特意义上的支配：专断的权力决定出身低微的公民是否可以担任公职，是否可以参加官员的选举；他们被迫应征入伍，获许与本阶层之外的人结婚；决定统治这些领域的规则何时发生变化，等等。[1]

佩迪特可能回应说，免于支配之所以是一种共和主义的原则，是因为它在一种混合政体中对普通民众而不是贵族持赞许的态度。这正是马基雅维里在《论李维》中阐述一种正义的标准时所使用的方法：他将共和主义与人民不愿受到支配联系起来。但是，我要指出，与剑桥学派的其他学者类似，佩迪特是以一种错误的方式来解读马基雅维里的：人民保障无支配以对抗精英的社会-经济和制度实践被忽略了——我认为，正是这种实践使马基雅维里成为一个民主派而不是共和派。最后，佩迪特自己也开始主张这些马基雅维里式的手段，并将它们与他的论争式民主(contestatory democracy)模式联系起来(Pettit 1999,292 - 297;2000)。他将论争性的实践理论化了，这些实践包括司法的、审判的、监察的、多议院的和地

---

[1] 关于罗马共和国时期贵族对人民的这种控制的细节，可以参见 Livy (1971,1987)、Jolowicz(1967)和 Nicolet(1980)。

方特色的制度,通过这些制度,选民可以审查或修正对当选精英的决策。在一定程度上,这些制度是马基雅维里笔下古罗马保民官、问责制和申诉制的翻版。然而,马基雅维里的民主理论表明,如果没有相应的参与性实践,论争性实践就不能发挥良好的作用。因此,保民官的职位需要普通民众为自己要求立法权的努力作为补充。正如我们将要看到的,出于对多数暴政的担忧,佩迪特强调论争甚于参与。〔1〕无论如何,论争式民主和马基雅维里式民主之间的相似性——字面上的以及精神实质上的——给佩迪特提出了这样的问题,为什么是共和主义呢?

在一些学者比如柯里斯(Colish 1971)、圭里尼(Guarini 1990),当然还有斯金纳(Skinner 1981)的影响下,佩迪特强调了马基雅维里著作的某些段落,这些段落强调民众希望在其人身和财产方面免于干涉,同时免于由这种干涉所产生的恐惧(Pettit 1999,28)。令人遗憾的是,这些文献都集中于自由的抽象"概念",而忽视了那些马基雅维里认为人民为了保障这种自由所必需的特殊手段。这些手段包括竞争公职、建立有利于特殊阶级的制度(class - specific advocacy institutions)、开启申诉程序、为追究官员提供机会和便利民众集会(McCormick 2001,303 - 306)。这样,表面上看起来是消极的抽象安排在具体运作时就显得相当生机勃勃。按照《论李维》中的观点,人民不仅在他们服役时对外敌是同仇敌忾的,而且在对抗贵族以捍卫他们在其他方面不受支配之消极倾向的斗争中也是富有进攻性的。〔2〕这种进攻性还体现在针对官员的选举之外的问责机制中以及分享元老家族的财富和荣誉的努力中。但是,佩迪特避开了在马基雅维里的政治理论中居于中心地位的平民主义和参与式民主,因为他似乎将这些因素排他性地与激进的卢梭主义及其所导致的多数暴政联系起来(Pettit 1999,30)。然而,"平民主义者"(populist)似乎是描绘马基雅维里的恰当词汇,因为他赋予人民而不是贵族以"自由卫士"的称号;在

〔1〕 参见 Shapiro(1999),他在阐述"民主的正义"时将论争策略和参与策略结合了起来。

〔2〕 关于马基雅维里被低估了的被压迫者的品行乃至反射式的进攻性或"残忍",参见 McCormick(2001)和 Lukes(2001)。

反精英精神的推动下，他将人民如何才能成功地维护这一地位理论化了。与佩迪特的观点相反，马基雅维里的政治理论比共和主义——就此而言，甚至比今天通常所观念化的民主——更具参与性和平民性。基于这些理由，马基雅维里的思想应当促使佩迪特思考这样一个问题，即没有参与式民主的论争式民主是否是有效的或者持久的？

最后，马基雅维里式民主与佩迪特所阐述的论争式民主之间的相似性要远远多于它们各自与共和主义之间的相似性，无论是在理论上还是在实践中都是如此。佩迪特将论争式民主与纯粹的选举式民主区分开来，而正如我在前面所指出的，后者和它的智识－政治鼻祖共和主义具有许多相同的弊端。在谈到选举式民主可能导致的多数暴政之后，佩迪特提出了如何保证被选举的精英对选民负责的问题：

> 既然（选举）只能保证对最终将得到政府支持的政策实行一种非常松散的控制，那么它们可能无法阻止当选者培育或追求那些不能回应大众利益的政策。在选举上民主的国家可能是一种选举的专制；它可能代表多数人的暴政或者实际上代表某个精英集团的暴政（Pettit 1999，293－294）。

鉴于财富在自由主义民主政体中的稳固地位（参见 Shapiro 2000），佩迪特对多数暴政——至少是与此相关的多数人对富人的暴政——的担忧似乎是不必要的；相反，值得担忧的倒是，主要通过选举来展开的政治必然有利于精英的自主。佩迪特继续写道：

> 选举的地位赋予了集体的人民以一种间接创制政府的法律与决策的权力。他们可能不会成为政府应当说什么和做什么的创制者，但他们却可以决定谁将成为创制者或者至少可以决定谁将成为创制者的监督人。与选举民主直接联系在一起的问题根源于两个事实：一方面，这种对当权者的控制是以集体的方式来行使的，所以少数人的声音可能被忽视；另一方面，这种对当权者的控制是间接行使的，所以其他的因素也可能

起决定作用：尤其是那些与授权者没有共同利益的因素(p. 294)。

因此，严格的选举式民主的间接性为政治精英操纵政府以及社会-经济精英干预政治过程开辟了空间。正是这种空间使得马基雅维里式民主和论争式民主试图寻求某些机制，通过这些机制，那些处于不利地位的、被边缘化的和被剥削的群体可以让精英更加直接地对他们负责(参见 McCormick 2001，309-311)。〔1〕

最后，我要指出的是，如果不是挖空心思地从共和主义的历史中探寻"免于干涉"与"免于支配"之间的细微区分，佩迪特就有可能吸收民主理论中的"权威"文献，尤其是关于支配的结构性形式——与其直接的形式相对——的分析，它们占据了许多相关作者的大量篇幅。〔2〕比之于以支配为线索的共和主义历史，这可能是认识佩迪特论争式民主理论的一条更有益、更可靠、更恰当的捷径。

结　论

我想通过总结剑桥学派学者对马基雅维里的错误解释来结束本文，他们人为地强调马基雅维里与传统共和主义的一致性：他们对马基雅维里政治理论中的阶级冲突考查得不够详细，结果导致他们忽略了人民借以让精英对他们负责的制度性手段；剑桥学派的学者将马基雅维里思想

---

〔1〕 这里，论争式民主和马基雅维里式民主与 Young(1990)的主张是一致的，她主张借助某些手段来使被压迫的认同群体(oppressed identity groups)在影响他们的政策上拥有比在传统的多数决定的政治中更大的发言权。然而，这三种进路都必须防范这些群体受到以下两种人的支配，即受到他们拥护和委托的精英，以及那些执行论争性实践行为的人。事实上，马基雅维里式民主可能会受到如下的指责：即使在马基雅维里关于罗马历史与政治的程式化描述中，保民官对平民的影响也要大于平民对保民官的影响。参见 Benhabib(1996)在民主理论和实践与选民中特殊群体——这些群体是依据阶级、种族或性别来划分的——的要求之间做出调解的当代反思。

〔2〕 佩迪特正面援引过 Lukes(1975)，但他也可能求助过 Connolly(1972)，Polsby(1980)，Gaventa(1980)，Roemer(1982)，Bachrach and Botwinick(1992)以及 Foucault([1975]1979)(尽管后者显然并不擅长于佩迪特所关注的那种规范)。

中富有活力的民众参与首先和军事征服而不是国内政治联系起来;他们不恰当地将马基雅维里对贵族的批评同他对人民的批评等而视之,结果破坏了马基雅维里赋予人民的“自由卫士”的重要角色;他们将注意力集中在他关于自由的抽象概念上,忽略了马基雅维里提出的维护自由的具体政策建议;剑桥学派的学者用马基雅维里来建构一种自由概念,这种自由反对各种形式的政治压迫,但它却对社会支配着墨很少;他们对精英施加给人民的那种内部支配基本保持沉默,这种支配与共和主义理论是完全相容的,并且经常出现在共和主义的实践中。

在对马基雅维里理论的研究中,单纯地关注抽象的自由概念并赋予普通民众一种全然消极的政治定位,这两点与那些最低纲领的、赋予精英以特权的民主安排所具有的选择性特征以及“元老院”特征是一致的。但是,它们忽视了对民众自由积极的、甚至“狂暴的”捍卫,这种捍卫是通过选举之外的机制和实践来实现的;它体现在马基雅维里对古罗马“保民官”——这是一种对当代的民主理论和实践有建设性启发的社会安排和政治制度——的重构之中。更宽泛地讲,对马基雅维里的上述误解产生了两个后果:马基雅维里对社会支配的强烈反对在很大程度上被忽视了,共和主义被过于简单地解释为一种反等级制的政治理论。因此,这些解释无论是对马基雅维里研究还是对民主理论都是无益的。如果我的看法是正确的,那么我们就可以声称,剑桥学派研究马基雅维里的进路促成了一种关于现代民众政府的意识形态观点。按照这种观点,现代民众政府展现出一种马基雅维里式的大众主义表象,而其背后实际上却隐藏着一种十足的圭恰尔迪尼式的精英主义结构。这似乎加深了人们的质疑,即麦迪逊式的共和主义以及随后的自由主义民主是否刻意通过如下的实践从根本上保留了寡头制的后果:这种实践似乎是历史上最具有包容性和形式上最平等的实践。

参考文献

Ackerman, Bruce. 1991. *We the people* 1: *Foundations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Althusser, Louis. [1972] 2001. *Machiavelli and us*. Edited by Francois Matherson and

translated by Gregory Elliott. London: Verso.

Bachrach, Peter. 1967. *The theory of democratic elitism: A critique.* Boston: Little, Brown.

Bachrach, Peter, and Aryeh Botwinick. 1992. *Power and empowerment: A radical theory of participatory democracy.* Philadelphia: Temple University Press.

Barber, Benjamin R. 1990. *Strong democracy: Participatory politics for a new age.* Berkeley: University of California Press.

Bellamy, Richard, and Dario Castiglione, eds. 1996. *Constitutionalism in transformation: European and theoretical perspectives.* Oxford, UK: Blackwell.

Benhabib, Seyla, ed. 1996. *Democracy and difference.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Breiner, Peter. 1995. *Max Weber and democratic politics.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Buttle, Nicholas. 2001. Republican constitutionalism: A Roman ideal. *Journal of Political Philosophy* 9 (3): 331 –349.

Cicero. 2001. On the republic. Translated by C. W. Keyes. In *Classics of political and moral philosophy*, edited by Steven M. Cahn. Oxford, UK: Oxford University Press.

Coby, Patrick J. 1999. *Machiavelli's Romans: Liberty and greatness* in the Discourses on Livy. Lanham, MD: Lexington Books.

Colish, Marcia L. 1971. The idea of liberty in Machiavelli. *Journal of the History of Ideas* 32:323 –350.

Connolly, William E. 1972. On "interests" in politics. *Politics and Society* 2:459 –477.

Dagger, Richard, Alan Ryan, and David Miller, eds. 1997. *Civic virtues: Rights, citizenship, and republican liberalism.* Oxford, UK: Oxford University Press.

Dahl, Robert Alan. 1971. *Polyarchy: Participation & opposition.* New Haven, CT: Yale University Press.

——. 1989. *Democracy and its critics.* New Haven, CT: Yale University Press.

——. 1990. *A preface to democratic theory.* Chicago: University of Chicago Press.

Dunn, John, ed. 1993. Democracy: *The unfinished journey*, 508 *BC* to *AD* 1993. Oxford, UK: Oxford University Press.

Fontana, Benedetto. 2001. *Republican liberty in the language and rhetoric of Machiavelli.* Manuscript, Baruch College, City University of New York.

Foucault, Michel. [1975] 1979. *Discipline and punish*: *The birth of the prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage.

Gaventa, John. 1980. *Power and powerlessness*. Champagne: University of Illinois Press.

Gilbert, Felix. 1965. *Machiavelli and Guicciardini*: *Politics and history in sixteenth century Florence*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gramsci, Antonio. [1925] 1959. The modern prince: Essays on the science of politics in the modern age. In *The modern prince and other writings*, translated by Louis Marks, 135 – 188. London: International.

Guarini, Elena Fasano. 1990. Machiavelli and the crisis of the Italian republics. In *Machiavelli and republicanism*, edited by Gisela Bock, Quentin Skinner, and Maurizio Viroli, 17 – 40. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Habermas, Jürgen. 1973. *Legitimation crisis*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon.

——. [1962] 1989. *The structural transformation of the public sphere*: *An inquiry into a category of bourgeois society*. Translated by T. Burger with F. Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press.

——. 1996. *Between facts and norms*: *Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Translated by William Rehg. Cambridge, MA: MIT Press.

Held, David. 1997. *Models of democracy*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Holmes, Stephen. 1995. *Passions and constraint*: *On the theory of liberal democracy*. Chicago: University of Chicago Press.

Jolowicz, Herbert F. 1967. *Historical introduction to the study of Roman law*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Kahn, Victoria. 1994. *Machiavellian rhetoric*: *From the counter – reformation to Milton*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lefort, Claude. 2000. Machiavelli and the Verita Effetuale. In *Writing*: *The political test*, translated by David Ames Curtis, 109 – 41. Durham, NC: Duke University Press.

Livy. 1971. *The early history of Rome*. Edited by R. M. Ogilve. New York: Penguin.

——. 1987. *Rome and Italy*. Edited by R. M. Ogilve. New York: Penguin.

Lukes, Steven. 1975. *Power*: *A radical review*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Lukes, Timothy J. 2001. Lionizing Machiavelli. *American Political Science Review* 95

(3): 561 79.

Machiavelli, Niccolò. 1997a. *The discourses.* Translated by J. C. Bondanella and P. Bondanella. Oxford, UK: Oxford University Press.

——. [1520] 1997b. Discursus Florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medicis. In *Opere I*, edited by C. Vivanti, 733 - 45. Turin, Italy: Einaudi - Gallimard.

——. 1998. *The prince.* Translated by P. Bondanella and M. Musa. Oxford, UK: Oxford University Press.

Madison, James, Alexander Hamilton, and John Jay. [1788] 1998. *The federalist papers.* New York: Mentor.

Manin, Bernard. 1997. *The principles of representative government.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Manin, Bernard, Adam Przeworski, and Susan C. Stokes. 1999. Elections and representation. In *Democracy, accountability, and representation*, edited by Adam Przeworski, Susan C. Stokes, and Bernard Manin, 29 - 54. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Mansfield, Harvey C. 1979. *Machiavelli's new modes and orders: A study of the Discourses on Livy.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

McCormick, John P. 1993. Addressing the political exception: Machiavelli's "accidents" and the mixed regime. *American Political Science Review* 87 (4): 888 - 900.

——. 2001. Machiavellian democracy: Controlling elites with ferocious populism. *American Political Science Review* 95 (2): 297 - 314.

Merleau - Ponty, Maurice. [1949] 1990. A note on Machiavelli. In *Signs*, translated by Richard C. McCleary. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Michels, Roberto. [1911] 1990. *Political parties: A sociological study of the oligarchical tendencies of modern democracy.* Introduction by Seymour Martin Lipset. New Brunswick, NJ: Free Press.

Millar, Fergus. 1998. *The crowd in Rome in the late republic.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Molho, Anthony, Kurt Raaflaub and Julia Emlen, eds. 1991. *City - states in classical antiquity and medieval Italy.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Mosca, Gaetano. [1896] 1980. *Ruling class.* Edited by Arthur Livingston and translated by H. D. Kahn. Westport, CT: Greenwood.

Najemy, John M. 1990. The controversy surrounding Machiavelli's service to the republic.

In *Machiavelli and republicanism*, edited by Gisela Bock, Quentin Skinner, and Maurizio Viroli, 102 – 17. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Nicolet, Claude. 1980. *The world of the citizen in republican Rome.* Translated by P. S. Falla. London: Batsford Academic.

Nippel, Wilfried. 1980. *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealit. t in Antike and früher Neuzeit.* Stuttgart, Germany: Klett – Cotta.

——. 1994. Ancient and modern republicanism. In *The invention of the modern republic*, edited by Biancamaria Fontana. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Palonen, Kari. 1998. *Das "Webersche Moment": Zur Kontingenz des Politischen.* Opladen, Germany: Westdeutscher Verlag.

Pareto, Vilfredo. 1987. *Political and historical theory of the elites.* London: Classical Reprints.

Pettit, Philip. 1999. *Republicanism: A theory of freedom and government.* Oxford, UK: Oxford University Press.

——. 2000. Democracy: Electoral and contestatory. In *Nomos XLII: Designing democratic institutions*, edited by Ian Shapiro and Stephen Macedo, 105 – 46. New York: New York University Press.

——. 2001. *A theory of freedom: From the psychology to the politics of agency.* Oxford, UK: Oxford University Press.

Pitkin, Hanna Fenichel. 1990. *The concept of representation.* Berkeley: University of California Press.

——. 1999. *Fortune is a woman: Gender and politics in the thought of Niccolò Machiavelli: With a new afterword.* Chicago: University of Chicago Press.

Pocock, J. G. A. 1975. *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic political tradition.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

——. 1985. *Virtue, commerce and history: Essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Polsby, Nelson. 1980. *Community power and political theory.* New Haven, CT: Yale University Press.

Polybius. 1979. *The histories.* New York: Penguin.

Przeworski, Adam. 1991. *Democracy and the market.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

——. 1999. Minimalist conception of democracy: A defense. In *Democracy's value*, edited by Ian Shapiro and Casiano Hacker - Cordon, 23 - 55. Cambridge, UK: Cambridge University.

Rahe, Paul A. 1992. *Republics ancient and modern: Classical republicanism and the American revolution*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

——. 2000. Situating Machiavelli. In *Renaissance civic humanism: Reappraisals and reflections*, edited by James Hankins. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Roemer, John. 1982. *A general theory of class and exploitation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sandel, Michael J. 1996. *Democracy's discontent: America in search of a public philosophy*. Cambridge, MA: Harvard Belknap.

Schumpeter, Joseph A. 1942. *Capitalism, socialism, democracy*. New York: Harper.

Shapiro, Ian. 1999. *Democratic justice*. New Haven, CT: Yale University Press.

——. 2000. Why the poor don't soak the rich: Notes on democracy and distribution. Manuscript, Yale University.

——. 2001. The state of democratic theory. In *Political science: The state of the discipline*, edited by Ira Katznelson and Helen Milner. Washington, DC: American Political Science Association.

Skinner, Quentin. 1973. The empirical theorists of democracy and their critics: A plague on both their houses. *Political Theory* 1 (3): 287 - 305.

——. 1978. *The foundations of modern political thought*. Vol. 1, *The renaissance*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

——. 1981. *Past masters: Machiavelli*. New York: Hill and Wang.

——. 1983. Machiavelli and the maintenance of liberty. *Politics* 18 (2): 3 - 15.

——. 1990. Machiavelli's Discorsi and the pre - humanist origins of republican ideas. In *Machiavelli and republicanism*, edited by Gisela Bock, Quentin Skinner, and Maurizio Viroli, 121 - 41. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

——. 1998. *Liberty before liberalism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Springborg, Patricia. 2001. Republicanism, freedom from domination, and the Cambridge contextual historians. *Political Studies* 49:851 - 876.

Strauss, Leo. 1958. *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe, IL: Free Press.

Sullivan, Vickie B. 1996. *Machiavelli's three Romes: Religion, human liberty, and politics*

reformed. DeKalb: Northern Illinois University Press.

——. 2001. Quentin Skinner's continuing epic and the travails of portraying Machiavelli as an ancient. Paper presented at the Annual Meeting of the Northeast Political Science Association, Philadelphia, November 8 – 10.

Sunstein, Cass R. 2001. *Republic. com*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Vatter, Miguel E. 2000. *Between form and event: Machiavelli's theory of political freedom*. Amsterdam: Kluwer Academic.

Viroli, Maurizio. 1990. Machiavelli and the republican idea of politics. In *Machiavelli and republicanism*, edited by Gisela Bock, Quentin Skinner, and Maurizio Viroli, 143 – 71. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

——. 1997. *For love of country: An essay on patriotism and nationalism*. Oxford, UK: Oxford University Press.

——. 1998. *Founders: Machiavelli* . Oxford, UK: Oxford University Press.

——. 2000. *Niccolò's smile: A biography of Machiavelli* . New York: Farrar, Strauss & Giroux.

Weber, Max. [1918] 1998. Parliament and government in Germany under a new political order. In *Political writings*, edited by Peter Lassman and Ronald Speirs, 130 – 271. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Wooten, David, ed. 1994. *Republicanism, liberty, and commercial society*, 1649 – 1776. Stanford, CA: Stanford University Press.

Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the politics of difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

John P. McCormick, Machiavelli Against Republicanism: On the Cambridge School's Guicciardinian Moments, in *Political Theory*, Vol. 31, No. 5, October 2003, pp. 615 – 643.

自由主义的挽歌:宪法自由与社群的复活*

[美]H. N. 赫希/文　曾纪茂　毛兴贵/译　应奇/校

自由社会未能在其公民中培养起一种社群感,这一问题近来已经成为政治理论界和法学界卷轶浩繁的评论之焦点;对社群的渴望来自于如此多种声音,以至于我们可以将它描绘为当代自由主义的挽歌。[1]不同领域和不同视角的学者看来都厌倦了利益政治,而向往兄弟关系和同胞情谊一样的和平与安宁——爱的政治。

社群主义冲动源于各种各样的方法论与意识形态视角;近来如此多的分析路线汇合在这一重大价值上,真是令人惊异。有像麦金太尔[2]这样的一些人,对于他们来说,呼吁社群是他们对自由主义政治与自由主义社会广泛批评的一部分;然而也有像迈克尔·桑德尔[3]这样的一些人,对他们而言,社群之缺席是他们对自由主义认识论的批评的一部分。可以说,这两类学者都站在自由主义之外,社群之缺席成为他们的批评的关键之点。对于其他一些学者来说,尽管社群问题确实存在,但是对他们的论点没那么重要。例如,迈克尔·沃尔泽[4]从社会民主传统内部来探讨社群,这是他对自由主义政治与社会所做的一系列广泛批评的一部

---

* 我要感谢 John Burke、William Connolly, George Kateb, Nancy Rosenblum, Judith Shklar, Shannon Sumson 以及一位匿名评审人对本文较早版本提出的意见。

[1] 在古希腊戏剧中,哀乐或哀悼的歌曲。

[2] Macintyre, *After Virtue*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981).

[3] Michael Sandel, *Liberalism and the limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

[4] Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1982).

分。对自由主义法理学持批评看法(如劳伦斯·泰伯〔1〕)或者对法律制度持批评看法(如杰罗尔德·奥尔巴赫〔2〕)的法学理论家与法学史家,同样地赋予社群的价值以特别的重要性。〔3〕

可是,所有这些对社群的不同处理都欠缺对具体问题的考虑。因为他们往往无视这些问题——无视"疑难案件"〔4〕(hard cases)——这些自由主义和自由主义制度的批评者让他们自己免于承担那项艰苦的任务,即考察"社群"可能与其他价值发生冲突的方式;疑难案件是这样一些案件,在那里,社群的危险显而易见。

在这一点上,从美国宪法理论的视角来考察社群是很有教益的。事实上,这样的视角产生了一个严酷的结论:对社群的渴望不过是奇思怪想——浪漫而天真,而且最终将是反自由主义的、危险的。近来许多对社群的讨论,即使不是在理论上不合理,也是过分抽象了,因为它们误解或者忽视了社群能够繁荣的条件以及培育社群必须采用的方法;同时也误解或者忽视了这些条件或方法的代价或危险。

倘若这些希望增强社群的理论家去考察美国宪法的当前议程,他们就会看到,在这个社会,由为其成员寻求法律权利的边缘群体(如残疾人、

〔1〕 Laurence Tribe, *American Constitutional Law* (Mineola: Foundation Press, 1978); "Structural Due Process," *Harvard Civil Rights - Civil Liberties Law Review* 10 (1975); "Foreword: Toward a Model of Roles in the Due Process of Life and Law," *Harvard Law Review* 87(1973).

〔2〕 Jerold Auerbach, *Justice Without Law* (New York: Oxford University Press, 1983).

〔3〕 尽管选择探讨这五位学者的著作,但我并不认为他们除了对社群的价值有一种相似的意识形态偏好之外还有什么共同的东西,我也不认为这一偏好至少透露了他们某些(如果不是很多)具体的论点。因为我想要批评这一普遍的意识形态偏好——这种趋向社群的冲动——我必然要忽略每个人许多更具体也更精致的论点。此外,因为我讨论的是当前思想中的一种总体倾向,所以我会在或多或少可以互换的意义上使用"这个社群"、"社群"和"强社群"这些术语,我也会谈到"社群主义者",用它来指具有我所描述的意识形态冲动的那些学者。我相信,在其他方面大不相同的著作在这个问题上惊人的相似性,以及这些学者大多数都没有精确界定他们所谓的"社群"是什么意思,这些可以证明我这样处理这个问题是正确的。因此,如果本文的术语不够精确,这正反映了所讨论著作的内容。

〔4〕 罗纳德·德沃金在《认真对待权利》一书中的术语。

外籍人、同性恋者)所引发的许多最为棘手的问题都采取宪法争论的形式。由这样的群体提出的问题不可能通过诉诸社群情感来解决,因为这些群体也深深地质疑自由主义对成员资格的理解。正是由于这些群体要求的不止是"社群"或者国家希望给予他们的那些东西,这些争议才处于首要地位。因此,社群情感的任何"复活"或者增强就不会为这些群体带来任何收获,对他们而言,任何社群的存在都是问题的一部分,而不是解决办法的一部分。当今的宪法议程提出的问题并不要求加强社群的抽象价值或兄弟般的关系;恰恰相反,这些问题是棘手而特殊的问题,首先关系到谁"归属"——谁是社会的完全成员(full member)。假如说社群是一块领土,那么我们必须注意的与其说是其需要加以勘查并绘制地图的地形,不如说是如何管辖其边界,如何保护其边境。边缘群体问题只是美国宪法基本问题的最近形式,即从多种多样的社会单元中如何形成一个民族并维持下去。当然,我们与《联邦党人文集》的作者们一样地熟悉这一问题;两百年来,必须被整合进国家的社会群体类型可能变了,但由此提出的政治问题在本质上依然是一样的。

然而,在当前有关社群的争论中,吉凶难卜的不仅仅是特定边缘群体的具体结果,因为社群主义冲动模糊了或者忽视了自由主义社会中——以及自由主义理论中——政治领域与公民领域的重要区别。成员资格是一个社会认同或心理认同问题,而公民资格是一种正式的政治地位。只有公民资格能够通过立法来创立;成员资格只能通过一个既是个人的("我选择认同于")也是社会的——但却未必是政治的——过程来创立并维持。对有些人来说,公民资格可能有助于确立归属感;对另一些人而言,它可能完全没有意义。社群主义者本质上是在暗示,它应该对所有人都有意义。但是在现代世界,疏离(这也许是导致社群主义者投身他们的事业的条件)有许多根源;与政治领域疏离只是其中之一。而且,疏离能够以多种方式得以减轻;在一个自由社会,政治必定仍然只是可利用的机制之一。将"社群"作为自由社会中疏离问题的解决方案的那些人,是在(至少从潜在意义上是在)把政治带入社会领域与个人领域;他们是在以一种从本质上讲是亚里士多德主义的、反自由主义的方式将公共领域与私人领域混合在一起。

此外,由于想在自由主义社会提供更多的归属感,社群主义者忽视了

自由主义的一个更深层的缺陷,这个缺陷存在于自由主义对公民资格以及作为其基础的"自我"之定义的理解之中。这里,考察一下涉及国家"不完全"(partial)成员的宪法问题也是有教益的。

自由主义对"自我"的理解最基本的困难并不在于导致社群难以实现,恰恰相反,困难以某种方式存在于其他地方,在于自由主义以某种方式限制了公民成为完全成熟的、"应得的"自我的基本权利。因为几个方面的原因,把公民与成熟的自我相等同是有问题的,其中最基本的问题就是,古典自由主义对成熟自我的定义太严格了。深深扎根于古典自由主义理论与法学中的是这样一些在今天非常成问题的假设:大多数个体拥有对自己的生活作出理性而自主的选择的能力,而那些不完全有能力作出这种选择的人,或者作出不可接受的选择的人,不应该在国家中得到完全的成员资格。〔1〕对涉及边缘人群的宪法问题所做的一项考察揭示出,这些假设对当今的争议不再是明智的了。这些假设不够精致,或者说没有加以足够的区分,不足以解决涉及国家的"不完全"成员的案件,这类案件排满了当今法院的审判议程表。自由主义对"选择"和"能力"的定义、用于决定谁"应得"何物的裁决规则对我们不再有用,不再能帮助我们判决疑难案件。当代自由主义的问题不是社群之缺席,而是自由主义定义成熟的、"应得的"自我的方式,以及在作出了定义之后分配公民基本权利的方式。〔2〕

---

〔1〕 近来对自由主义"模式"的政治参与所做的一种描述及批评,见 Benjamin Barber, *Strong Democracy* (Berkeley: University of California Press, 1984),第 1 部分。

〔2〕 我在一部更长的著作中详尽地阐发了这个论点,本文就是从该书中抽取出来的,参见 H. N. Hirsch, *Seeking Justice*(未完稿)。本论点——社群主义者没有看到自由主义对理性能力和理性选择的定义有问题——指向了这样的观点,即可以认为自由主义与社群主义对自我的"统一性"(unity)都有一种夸大了的(也是有缺陷的)理解——尽管他们以不同的术语来界定自我的本质(自由主义通过理性选择来界定,社群主义则通过社会认同来界定)。从这一观点来看,自由主义的个人主义与社群主义可以看作是相互补充的社会训诫模式,二者都表现了自我模棱两可与不受控制的本性。那些利用福柯著作的人已经提出了这一论点;以这种观点来讨论福柯,见 William Connolly: "Discipline, Politics and Ambiguity," *Political Theory* (August, 1983), pp. 325 - 341。这两个论点提出了一些超出本文范围的问题;就当前的目的而言,我想要考察的是社群主义者与自由主义之间的争论。

于是——仅从最近的争议中举几个例子——在讨论身体残疾者的权利时（在可以要求国家提供特殊的翻译设备之前，一个聋耳学生必须有怎样的“资质”?），讨论被送入福利机构者的权利时（国家是否有义务培养精神病人最低程度的自我照管能力，如果有义务，又应该在何种背景下培养?），讨论同性恋者的权利时（表达出同性恋偏好是一种理性的“选择”吗？如果不是，是否能对此加以惩罚?），讨论外籍人的权利时（国家是否可以拒绝让非法移民劳工的子女接受初等教育?），[1]都会涉及有关“自我”的复杂理论问题。无论是在社会上还是在法律上，所有这些群体都不被看作是“社群”的完全成员。而所有这些群体都要求他们“不完全”的成员资格应该得到扩展，要求他们应该被接受为完全且平等的成员与公民。自由主义没有能力完全接纳或拒绝这些群体——他们被交付给不完全成员资格这一模糊区域——这不只是政治上优柔寡断的一个结果，也是作出这样的判断所依靠的标准不恰当所导致的一个结果。

于是,倘若正如我将尽力表明的一样,强社群与自由宪政主义从根本上说不可兼容,那么理论的赌注就很高。在这里我将主张,它们的确不可兼容,强社群只能以反自由主义的方式来培养。我还将指出,即使这样的情感能够加以培养,“社群”也将无法回答当今许多最为紧迫的问题。对社群的呼吁固然是发自内心的;所使用的语言往往是优雅的、情感也是高贵的。可是最终,它却是在呼吁一种不能治病的药物,一种将导致灾难性病症的药物。

一

社群主义者论证的关键是“丧失”论题:自由主义社会丧失了在其成

---

〔1〕关于残疾人的权利，参见 Southeast Community College v. Davis, 442 U. S. 397 (1979)。关于被送入福利机构者的权利，见 O' Connor v. Donaldson, 442 U. S. 563 (1975); Pennhurst v. Halderman, 101 S. Ct. 1531 (1981); 及 Youngberg v. Romeo, 102 S. Ct. 2452 (1982)。有关性偏好问题，见 Doe v. Commonwealth's Attorney, 403 F. Supp. 1199 (1975); 及 People v. Onofre, 51 N. Y. 2d 476 (1983); 关于外籍人的权利，见 Plyler v. Doe, 457 U. S. 202 (1982)。

员中培养共同价值感的能力;公民不认同国家;谈论公共善也不再可能,因为现代国家不过是群体竞争的舞台。就像麦金太尔所说,现代人"是一名乌有之乡的公民,在他生活的地方,他是一个精神上的流放者……现代自由主义政治社会只能表现为一群为共同防御而联合在一起的乌有之乡公民的集合体。"〔1〕

这些学者中每一个都主张需要一种复活的社群感以扭转这些趋势,从而使得自由主义国家能够继续其最紧迫的任务。对这一任务内容的界定——以及,由此而对自由主义社会主要困境的描绘——每个理论家各有不同,尽管也有一些重要的相似之处。对沃尔泽来说,困境和任务都主要是经济上的;他关心实现物品和服务的公正分配。对桑德尔和麦金太尔来说,困境是心理上的;桑德尔关注自由主义国家在创造和维持个人认同方面的"局限",以及自由主义政治在吸引并"改造"其参与者上的失败。麦金太尔的抱怨则比桑德尔的具体;他关注自由主义社会在教育现代人培养古典美德上的失败。对却伯来说,任务更为有限:他希望为宪法理论中的紧迫问题找到答案,特别是由恼人的"新"财产案件和"实质性"正当程序案件——它们提出了根本性的分配问题及成员资格问题——所提出的那些问题。对奥尔巴赫来说,法律秩序面临的任务是找到可以代替诉讼的解决争端的方法。

对政治理论家来说,当前对社群复兴的兴趣至少在一定程度上是对罗尔斯《正义论》〔2〕的出版及其广泛影响的一种反应。在桑德尔那里,这一反应最明显了,他把罗尔斯作为康德道义论传统中典型的自由主义理论家——就是说,把他看作是这样一个人,对他来说,"当社会为那些本身不预设任何特殊善观念的原则所支配时,它就能得到最好的

〔1〕 MacIntyre,*After Virtue*,147.(中译参阅麦金太尔:《追寻美德》,宋继杰译,译林出版社,2003年,第198页。——译注。)自由主义社会究竟是否产生过他们所支持的那种强烈的社群感觉,这是这些学者没有处理的经验问题。充分探讨这一问题超出了本文的范围;指出这一点就够了,即,历史证据表明,至少就美国而言,在1780年代末召集制宪会议之前,强社群除了以地方性的方式存在以外,从未存在过。参见本文第四部分。

〔2〕 John Rawls,*A Theory of Justice*(Cambridge:Harvard University Press,1972)。

安排。"〔1〕桑德尔认为，这样的原则"蕴涵了特定的人的理论。"〔2〕正是在这种人的理论以及它必定带来的社群观念中,桑德尔发现了正义的"局限"。

桑德尔指责说,自由主义的自我从根本上说是"脱离肉体的"(disembodied)。〔3〕自由主义人格的本质"不是我们所选择的目的,而是我们选择这些目的的能力,"〔4〕自由主义的自我是"积极的、有意志的行为者,能从(它的)环境中区分出来,且有能力作出选择。"〔5〕这样的自我"先于"且分离于国家或社群,桑德尔首先要批评的正是这种分离——这种个体性:

> 罗尔斯式的自我……总与其所拥有的利益具有某种距离。这种距离的一个后果是,把自我置于经验可及的范围之外,使其不可征服,一劳永逸地确定其认同。没有任何承诺可以如此深刻地抓住我,以至于没有它我就不能理解我自己。没有任何生活目标与计划的变化会让人如此不安,以至于搅乱我认同的轮廓线。没有任何计划能够如此不可或缺,以至于离开了它就会使我的人格成为问题。既然我独立于我拥有的价值,我就总是能够远离它们。〔6〕

对桑德尔来说,这种自由主义展示了一种人格观,在其中我们缺乏能够"抓住"我们的承诺以及能够"让我们不安"的变化——简而言之,它是单调的。并且这种自我观的政治后果是巨大的;对这样一个自由主义自我

---

〔1〕 Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 1。(中译见桑德尔:《自由主义与正义的局限》,万俊人等译,译林出版社,2001年,第1页。——译注)

〔2〕 Ibid., 10.

〔3〕 Ibid., 2.

〔4〕 Ibid., 19.(中译参阅《自由主义与正义的局限》,第24页。——译注。)

〔5〕 Ibid..(中译参阅《自由主义与正义的局限》,第25页。——译注。)

〔6〕 Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 62.(中译参阅《自由主义与正义的局限》,第77页。——译注)

来说,政治只能是一个保护自己利益的问题,而不是一个创造或发现自己认同的问题。因为自由主义自我的本质——核心——是根据其选择能力而非其实质性选择来界定的,在某些非常基本的方面,政治经验触及不到、也改变不了它。〔1〕

对桑德尔来说,这种个人观与社会观无论是在经验上("我们不可能连贯一致地将我们自己看作是[这种观念]要求我们成为的那种存在者"〔2〕)还是在道德上,都有着严重的缺陷。那些其认同不能为政治经验所改变的公民最多不过是"陌生人,有时是仁慈的陌生人",〔3〕而这"无法令人信服地解释我们道德经验的某些不可或缺的方面。"〔4〕根据桑德尔的判断,这种自我观让政治成为不过是微不足道的小事;它同政治社群(也包括其他联合体)对我们是谁、是什么样的人这些问题产生实际影响的方式相抵触。桑德尔说,倘若我们的政治联合体(association)并不界定我们,我们就不是像自由主义者所以为的那样是"完全自由和理性的主体,"〔5〕而是"完全没有特质、没有道德深度的"人。〔6〕对自我的这种自由主义理解破坏了政治忠诚;与自由主义的观点相反,我们有,或者应该有,

〔1〕 对罗尔斯式的自由主义者而言,"社群必定会发现,其美德是在由正义所界定的框架内其他美德中的一个竞争者。……这样一来,问题就成了这样一个问题:碰巧拥护社群主义目标的个人是否能够在秩序良好的社会中追求这些目标……而不是这样一个问题:一个秩序良好的社会自身是不是一个社群。" Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*,64。(中译参阅《自由主义与正义的局限》,第79页。——译注)

〔2〕 Ibid.,65.(中译参阅《自由主义与正义的局限》,第80页。——译注)

〔3〕 Ibid.,183.(中译参阅《自由主义与正义的局限》,第221页。——译注)

〔4〕 Ibid.,179.(中译参阅《自由主义与正义的局限》,第216页。——译注)

〔5〕 对罗尔斯式的自由主义者而言,"社群必定会发现,其美德是在由正义所界定的框架内其他美德中的一个竞争者。……这样一来,问题就成了这样一个问题:碰巧拥护社群主义目标的个人是否能够在秩序良好的社会中追求这些目标……而不是这样一个问题:一个秩序良好的社会自身是不是一个社群。" Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*,179。(中译参阅《自由主义与正义的局限》,第216页。——译注)

〔6〕 Ibid..

> 这样的忠诚和信念,其道德力量部分在于这一事实,依靠这样的忠诚和信念而生活是与把我们自己理解为我们之所是的特殊个人分不开的——即把我们自己理解为某一家庭、社群、国家或民族的成员,理解为某一历史的承担者,理解为某一场革命的儿女,理解为某一共和国的公民。[1]

于是,桑德尔对罗尔斯展开了一场非常艰深的哲学批评,而在本质上,这种批评包含了一种对社群的浪漫向往——因为社群能够抓住我们、吸引我们、改造我们。但是这种向往高度抽象而不具体:确切地说,**为什么**社群对我们的认同是不可或缺的?难道个人认同于政治社群有时候不是非理性且危险的吗?尽管他通过告诉我们"当政治运行良好的时候,我们就能共同认识一种我们无法单独认识的善"[2]从而得出了结论,但是桑德尔从来没有说那种"善"可能是什么,或者这样的情感如何培养。他从来没有考虑,我们可以共同认识的"善",事实上可能是恶。[3]

桑德尔希望培育社群,因为这样做会让政治抓住我们;而麦金太尔希望培育社群则是因为这样做会让政治改善我们。对桑德尔来说,社群政治是道德认同的政治;对麦金太尔来说,社群政治是道德教育的政治。

麦金太尔的目的是追溯美德概念在西方政治传统中的发展;他悲叹古典传统——亚里士多德的城邦定义最好不过地把握住了这种传统——的丧失。他尤其悲叹这样的城邦所蕴涵的对社群与友爱的理解的丧失。城邦是由情感纽带结合起来的;麦金太尔告诉我们,"在善与美德问题上广泛的共识"[4]使得这种纽带成为可能。因为我们已经失去了使得

---

[1] Ibid..(同 P135 页注[5]。)

[2] Ibid.,183.(中译参阅《自由主义与正义的局限》,第 222 页。——译注)

[3] 见下文第三部分。

[4] MacIntyre,*After Virtue*,146.(中译参阅《追寻美德》,第 196 页。——译注)

这种共识和这些情感纽带成为可能的“道德统一性”，作为一个整体的国家就可以没有目的了：“将政治社群当作一项共同事业这种观念对现代自由主义的个人主义世界来说是陌生的。”[1]对麦金太尔来说，现代人苦于道德孤立与道德自恋：“如果有人切断自己与最初像学徒一样恭顺地在其中学习的共同活动的联系，将自己孤立于那些在诸如此类的活动中找到其意义与目的的社群，就会妨碍自己找到任何外在于他自己的善。这将使他自己背上……道德唯我论的罪名。”[2]现代人是破碎的、不完整的、孤立的：“科层机构的管理者、消费审美主义者、临床治疗专家、异议人士及其无数的同类，占据了几乎所有在文化上可以得到承认的角色。”[3]在政治上，现代人没有标准，没有判断的根据：“我们的多元主义文化没有任何权衡方法和合理标准，可以在以正当权利为基础的要求与以需要为基础的要求之间进行裁决。”[4]

麦金太尔足够现实，能够理解现代民族国家不是再造古典城邦的可行场所；正是在更小的亚社群和亚文化中，麦金太尔寄托了他的希望。麦金太尔在最后一个段落告诉我们，我们需要的“是建构地方形式的社群，在这种社群中，文明、智识生活与道德生活可以在整个已经降临到我们身上的新黑暗时代都得到维持。”[5]确实，他希望培养的古典传统的某些要素事实上继续存在于现代世界中，特别是存在“于现代特定的亚文化中。”[6]对美德的古典理解“继续存在于……某些社群的生活中，这些社群与过去的历史联系依然坚固”，[7]特别是继续存在于宗教社群以及这样的群体的生活中，这些群体“不仅通过他们的宗教，而且从他们的父辈在现代欧洲的边缘所赖以栖居的农庄和家庭的结构中，继承了其道德

---

[1] MacIntyre, *After Virtue*, 146.（中译参阅《追寻美德》，第 197 页。——译注）

[2] Ibid., 240.（中译参阅《追寻美德》，第 329 页。——译注）

[3] Ibid., 238－239.（中译参阅《追寻美德》，第 327 页。——译注）

[4] Ibid., 229.（中译参阅《追寻美德》，第 312－313 页。——译注）

[5] MacIntyre, *After Virtue*, 245.（中译参阅《追寻美德》，第 335 页。——译注）

[6] Ibid., 210.

[7] Ibid., 234.（中译参阅《追寻美德》，第 320－321 页。——译注）

传统。"〔1〕于是,在麦金太尔的著作中,对社群的渴望显而易见,并且是其论证的核心,社群的目的也很清楚。只有社群能够在诸美德的传统中教育现代人。

与麦金太尔一样,沃尔泽也赞赏小型宗教和种族社群;但是麦金太尔赞赏它们是因为它们能够教育人,沃尔泽赞赏它们则是因为它们能够实现物品的公正分配。沃尔泽在《正义诸领域》一书中就是要描述用于支配基本物品(basic goods)分配的一般性原则。他的第一条原则是,不同类型物品的分配应该是自主的。〔2〕沃尔泽重视政治社群是由于它是"这项事业的合适**背景**"。〔3〕这是因为,"政治社群最接近于我们能够达到的共同意义世界。"〔4〕在政治社群中,"语言、历史和文化结合起来(在这里比在任何别的地方结合得更紧密)产生一种集体意识。"〔5〕尽管"民族特性……显然是一个神话,"但是"一个历史社群成员之间共同的感情和直觉却是一个活生生的事实。"〔6〕

此外,"社群本身就是一种有待分配的物品——是可以想到的最重要的物品。"〔7〕在他对各种分配领域的整个讨论中,〔8〕沃尔泽利用从历史社群中找来的例子,正是在这里,在他对这些例子的选择中,我们能够看到沃尔泽对宗教的、种族的与政治上的亚文化的赞赏。于是,在他对安全和福利的讨论中,沃尔泽描述了古典时期的雅典人社群和中世纪的犹太人社群;在对艰苦工作的讨论中,他描述了以色列的集体农场;在对自

---

〔1〕 MacIntyre, *After Virtue*, 245.(中译见《追寻美德》,第321页。——译注)

〔2〕 因此,金钱的分配不应该不适当地影响闲暇与声誉的分配;知识的分配也不应该不适当地影响安全的分配,如此等等。

〔3〕 Walzer, *Spheres of Justice*, 28;(中译见沃尔泽:《正义诸领域》,褚松燕译,译林出版社,2002年,第34页。——译注)重点符号为原文所有。

〔4〕 Ibid., 28.(中译参阅《正义诸领域》,第34-35页。——译注)

〔5〕 Ibid..(中译见《正义诸领域》,第35页。——译注)

〔6〕 Ibid..(中译参阅《正义诸领域》,第35页。——译注)

〔7〕 Ibid., 29.(中译参阅《正义诸领域》,第35-36页。——译注)

〔8〕 沃尔泽描述了11个领域:安全、福利、金钱、商品、公职、艰苦的工作、闲暇、教育、亲属关系、爱以及神恩。

由时间的讨论中，他使用了“安息日观念”；[1]在对政治职位分配的讨论中，他描述了中国的考试制度。[2]沃尔泽的例子往往取自于前现代的、小型的、孤立的、联系密切的亚文化，这并不是偶然的；只有这样的社群才有可能提供实现一致同意的分配方案所必需的共识水平。由于那些必定发生于社群界线以内的事情，社群对沃尔泽来说是至关重要的价值。像麦金太尔一样（尽管更含蓄），他似乎认识到现代民族国家太复杂，也太异质，没有办法实现他认定的头等大事。但是尽管麦金太尔和沃尔泽都意识到现代社会的规模与复杂性这一问题，他们却没有一个人允许这一问题在其分析中占据主导地位；也没有一个人允许这个问题改变他们对社群价值的强烈支持。

二

正如社群已经得到了来自政治理论家的重新重视一样，它在法学理论家和法学史家中也成为了热门话题。例如，劳伦斯·却伯的著作尽管没有直接处理同样的理论问题，然而却明确地把社群情感祀奉为唯一最重要的根本价值。

却伯在《结构正当程序》[3]一文中几乎明确地探讨了社群问题，该文的目的是要改变美国宪法理论中对“实质性”正当程序的主观性所展开的无休止争论。[4]他建议通过把重点从对政策内容的讨论转移到“政策得以形成及运用的结构”，从而做到这一点。[5]因为他相信，一项法律

---

[1] Walzer, *Spheres of Justice*, 192.

[2] Ibid., 139.

[3] Laurence Tribe, *American Constitutional Law* (Mineola: Foundation Press, 1978); “Structural Due Process,” *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review* 10(1975); “Foreword: Toward a Model of Roles in the Due Process of Life and Law,” *Harvard Law Review* 87(1973).

[4] 实质性正当程序是主观的——也是有争议的——因为宪法中并未作出界定也未提及；最高法院因此以不同的表述来界定其内容。这些表述的共同特性就是含糊不清，提出这些表述的观点的共同特性就是，它们的使用缺乏历史根据。有人极为出色的探讨了实质性正当程序学说，参见 Paul Brest 与 Sanford Levinson, *Processes of Constitutional Decisionmaking* (Boston: Little, Brown, 1983), 657－717。

[5] Tribe, *American Constitutional Law*, 269。

的正当性受到“共同价值的逐渐演化”的影响,〔1〕却伯认为最高法院最重要的角色是“组织国家与国家法律限定其自由的那些人之间的对话。”〔2〕他对“对话”以及对人民关于法律相信些什么的关注,引导他去关注社会在任何特定主题上的“道德共识”〔3〕,关注法院尊重这种共识并促进其发展的必要性。因为他相信“人的意识中进化性的增长过程”〔4〕,也就是相信进步——却伯说,对他所谓的“博爱观念”,法院能够起很大的促进作用。〔5〕他告诉我们,法律的“公共维度”〔6〕所要求的就是,应该尽可能少地以固定模式(以法律语言来说,就是无法反驳的假定)判案,尽可能多地根据每个案件的特殊事实来审判。“固定规则”本质上并不适合作为对“道德变动的情形”的回应,他写道:需要的是“个人的对质”。〔7〕

这种“对质”与社群的联系是很清楚的:他写道:“确实,可以认为决策者与争论者之间这种对质,是对在名副其实的社群内任何严重的人类争议唯一合适的回应,”〔8〕稳定不变的法律对却伯来说是不可接受的。他告诉我们,在道德变动的情形中,固定的价值“只与极端原子式的、反常的、反社群的社会生活观念相一致。”〔9〕但是却伯在这里推翻了一个重要的区分;他把固定规则的刚性与社群之缺席等同起来。可以肯定,即使在强社群中也必定有一些固定规则。法律的不偏不倚——以明确而普遍

〔1〕 Tribe, *American Constitutional Law*, 301.

〔2〕 Ibid..

〔3〕 参见 Ibid. ,309.

〔4〕 Ibid. ,310.

〔5〕 Ibid..

〔6〕 Ibid. ,311.

〔7〕 Ibid..

〔8〕 Ibid. ,着重号为原文所有。

〔9〕 实质性正当程序是主观的——也是有争议的——因为宪法中并未作出界定也未提及;最高法院因此以不同的表述来界定其内容。这些表述的共同特性就是含糊不清,提出这些表述的观点的共同特性就是,它们的使用缺乏历史根据。有人极为出色的探讨了实质性正当程序学说,参见 Paul Brest 与 Sanford Levinson, *Processes of Constitutional Decisionmaking* (Boston: Little, Brown, 1983),657 -717。

的规则代替以特定个人的处境或地位为根据而作出的彼此孤立的判决——毕竟是自由主义最伟大的成就之一，也是它保障公平的主要方法之一。但是按照却伯的说法，这种固定性已经变成法律必须逃离出去的铁笼。尽管却伯承认他的主张有点“激进”〔1〕，但是他仍然坚持认为，如果我们希望实现“博爱观念与形式正义观念可能的和解”，在这些类型的案件中，个别化的对待就是必要的。〔2〕

我在其他地方已经把却伯的主张作为宪法解释的原则给予了评价；〔3〕这里相关的是对他所谓“博爱观念”之基础的规范价值的选择。却伯承认他是在提出“目的论观点。”〔4〕他并没有为他的选择辩护，也没有提出证据来说明他的选择比其他任何选择更接近于开国元勋的选择，也许是因为他认为，在他想要支持的“个别对质”类型中，“心理上的界标”是显然并无可争议的“价值”。这些“价值”——他将它们列了出来：“例如理解、参与、对人性的相互承认、精神宣泄”〔5〕——并非都同样明显、或者无可争议、或者值得向往，这是一个他似乎没有深入思考的可能性。于是却伯在他“结构的正当程序”理论中提出了一套宪法原则，他为此辩解说，他认为这些原则与政治社群的根本价值有紧密联系，但并没有为他选择这些价值给出理由。与他在政治理论家中的同仁一样，却伯对强社群的政治与道德后果（在沃尔泽那里就是经济后果）的丧失深表痛心。〔6〕

---

〔1〕 Ibid..（同 P140 页注〔9〕。）

〔2〕 Ibid..

〔3〕 参见 Hirsch, *Seeking Justice*, 第二章。

〔4〕 Tribe, *American Constitutional Law*, 310.

〔5〕 Ibid., 311.

〔6〕 奥尔巴赫以类似的思路考察了除诉讼之外的其他争端解决机制的各种历史实例，因为他发现，“诉讼表现了一种冷酷的、霍布斯式的人性观。它强调敌意而不是信任。”诉讼支持“竞争性的侵犯”而不是“互惠与同情”——奥尔巴赫发现，这些价值只有在那些不好争讼的社会中才能培育。考察各种政治社群——17 世纪马萨诸塞的清教戴达姆（Puritan Dedham）；犹太移民文化与华人移民文化——的历史记录，奥尔巴赫为“法律在社群消失的地方开始”这一事实感到悲哀。他写道，“人们如何争吵毕竟是受到他们相互联系的方式影响”，他还说“处在亲密的、相互关（转下页）

三

但是这些后果总是且必定是好事情吗？对于创造社群来说，需要什么样的政治和道德条件呢？如何影响社群呢？社群真的能与自由主义政治秩序相容吗？

令人惊奇的是，这里讨论的学者没有一个直接地说明了创造社群所必需的条件以及维持社群所必需的机制。如果他们这样做了，他们就会看到，对创造社群来说，有两个问题至关重要，即规模问题和社会分化问题；他们也将看到，随着时间的流逝，另外两个因素也与社群的维持有关，即道德教育与同质性。

规模问题对强社群的虔诚支持者来说是一个根本性的问题，只有麦

（接上页）照以及彼此相关的关系中的争吵者举止表现与那些属于陌生人或竞争者的对手大不相同。”奥尔巴赫谴责现代美国社会喜好诉讼：“以诉讼之剑武装起来，”他写道，“美国人可以相互进行无止境的战斗，甚至与自己相斗……美国人很少思考自己何以走入了不稳定的孤立。”尽管存在这样可悲的事实，奥尔巴赫发现还是存在一线希望：“使法条无效这种冲动”（delegalization impulse）——也就是寻找诉讼替代品的愿望——在美国社会依然存在：

以什么方式解决争端并不是一次选择就算完毕，而是一直在变动的努力。即使在法条化最彻底的社会，随着时间的流逝还是可能存在不停的变动：在正式的法律体制的限制（stricture）与非正式的替代选择的吸引力之间变动。（Auerbach, *Justice Without Law*, vii, 7, 13）

就本文的目的而言，奥尔巴赫对不好争讼的社群所做的历史考察的准确性与完整性不如他的下述基本信念相关，即社群的价值总是积极的，而法律的价值总是消极的。奥尔巴赫赞成地引用了另一位法律史学者格兰特·吉尔摩（Grant Gilmore）的生动结论：“社会越好，法律越少。天堂不会有法律……地狱里除了法律什么也没有，正当程序会得到锱铢必较的遵守。”法律也可能发挥积极的功能，“个人权利要求一种容易得到的法律制度以便保护自己”，奥尔巴赫仅仅是将此作为事后想法最简要的提纲而补充上去（pp. 13, 45）。

因此，在奥尔巴赫与却伯的著作的基部，我们看到他们从根本上致力于政治社群的抽象理念——在却伯看来，只有这样的社群能够提供对于维持国家长久合法性所必需的、公民间的“对话”；而在奥尔巴赫看来，只有在真正的政治社群中，公民才有希望从困扰当前美国社会的好讼之习中解脱出来。

金太尔明确探讨过这一点。[1]然而即使麦金太尔也只不过是告诉我们，必须找到一种办法来培育**地方**形式的社群；他没有告诉我们（仅就最大的问题而言）这种地方社群将与民族国家处于什么样的关系中，或者地方与国家之间的冲突将如何解决，这些地方社群之间的冲突又将如何解决。然而，麦金太尔至少看起来仍然承认现代人能够做的只能是效仿古人；这里所考虑的其他著作中甚至连这一微弱的现实主义语调也没有。

在规模问题上的这种沉默是惊人的，因为在西方传统中，社群的地位最引人注目的一个方面就在于，它往往表现为小型城市国家中——主要是在古代人那里，以及卢梭的思想中——的一种极其重要的价值。[2]这是因为古代人的理论与小型政治单位的状况联系如此之紧密，以至于古希腊城邦的衰落与罗马帝国的兴起在政治思想史上导致了一场深刻的危机——也许是最深刻的智识危机。就像沃林（Wolin）（还有其他人）所记载的那样，古希腊诸共和国在政治上衰落之后，"公民亲密关系的消逝"使得对"政治空间"的沉思成为势所必需。[3]随着大规模帝国的到来，"不断有人作出努力来调整政治思想的范畴以适应前所未有的形势，在这种形势下，分散在辽阔土地上、有着种族和文化差别的大规模人群集合到一个社会中，并受一个权威统治。"[4]通过调整范畴以便容纳"分散各地的""大众"，这成为了城邦消逝之后政治理论的主要事业；令人惊讶的是，这一任务在现代人的耳中是如此熟悉。在非常真实的意义上，斯多葛学派以及后来各种自然法理论，还有普世的基督教会——更不要说美国的联邦主义或大陆的人权理论了——都是对下述需要的回应，即在古希腊的公民－参与者这种理想已经不再是现实可行的选择之后，需要一种界定成员资格的理论。然而读一读这里所讨论的这些理论，想想它们对

---

〔1〕 例如，见迈克尔·泰勒（Michael Taylor）的评论："如果社群的特征在于共同的价值与信念、直接而多边的关系以及互惠的实践，那么显然，社群必须相对较小，并比较稳定。"*Community, Anarchy and Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 32.

〔2〕 参见 Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Boston: Little, Brown, 1960), 69－70。

〔3〕 Ibid., 71，并散见于各处。

〔4〕 参见 Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Boston: Little, Brown, 1960), 71。

那些只有小型社群可以提供的价值的渴望,我们就会认为,仅仅通过一种智识上的大胆行为,就可以重温城邦生活。奉社群为神圣就是奉过时的东西为神圣:城邦也许能够充当现代国家的比喻;但不能充当它的样板。

此外,我们不可能靠运用意志的力量来产生社群,它必须被创造出来。而创造一个社群需要贯彻一系列的条件,这些条件具有一些非常让人讨厌的后果;这里所考虑的五位学者甚至没有提到这些条件或它们的后果,就此而言,他们都应当受到同样的责备。因为只有共享某种东西的个体能够成为或继续成为一个真正的社群,无论这里的"某种东西"是被界定为一套价值、一种意识形态,还是一种社会地位,它要么必须已经存在——这样,这些人必定在某些最基本的方面是同质的——要么必须凭借一套道德教育被创造出来并加以维持。但是同质性与道德教育可能以几种方式而在政治上成为危险的:通过鼓励排斥外人;通过鼓励灌输行为或非理性主义;通过损害隐私与自主。并非巧合的是,导致自由主义缺少有分量的社群理论的,并不是缺乏想象力,因为会产生社群或长时间地维持它的那些条件正是自由主义打算避免的条件,或者说这些条件的缺席形成了一个只有自由主义政治能够填补的真空。

在能够创造和维持一个社群的两套条件(即同质性与道德教育)中,同质性对一个复杂社会来说是最格格不入的,也是最危险的。因为只有冷酷地从事排斥实践的现代社会才能够是同质的。排斥可能以许多形式出现:它可能是实际的,也可能是观念上的,可能是自己选择的,也可能是外部强加的,可能是形式上-法律上的,也可能是功能上的。它能够产生可以想象得到的最生动却在道德上最令人憎恨的政治:种族主义算是一种观念上的排斥,而种族灭绝就是一种实际的排斥。

但是排斥未必如此触目惊心。宗教上或种族上的少数人聚居区(无论是由多数人强加的,还是由该群体成员"自由"选择的)也许是最明显的排斥形式。沃尔泽(在这里讨论的著作中,他提供了对公民资格和成员资格最详细的说明)告诉我们,一个社群必须在分配其他任何东西之前分配成员资格——它必须"建构"自身。[1] 但是政治史非常清楚地教导我们,避

[1] 参见 Walzer, *Spheres of Justice* 第二章,特别是31页。

开他人——陌生人——对于那些受排斥的人并不总是愉快的经验；他们可能被贴上种种标签，如异教徒，或者遗传基因上的劣等人，或者不属于人类的野蛮人，或者发明出来指一个社群的“非成员”的其他无数的范畴。

此外，排斥非成员对于维持一个能自我发展的政治社群是**必要的**，而不只是一种可能；沃尔泽写道，“像俱乐部一样，国家有准入政策”〔1〕，而且很显然，（他似乎暗示了这一点）没有任何一个名符其实的俱乐部有一种完全开放的准入政策。但是如果不能完全“开放”，准入政策是否能够完全封闭呢？沃尔泽告诉我们，“公民们**常常**相信他们自己在道德上负有将他们国门敞开的义务——也许不是对任何想进来的人，而是对被当作民族或种族的‘亲戚’的一个特定外部群体。”〔2〕一个政治社群常常（并非总是）感到有义务敞开大门，但并不是对任何人敞开——因为那样一来，它当然就不再是一个政治社群了（因此，俱乐部可以大开门户或只开一道小缝，但是在任何一种情形中，都只对那种合适的同伴敞开。）

但是否有什么政治的或道德的原则能够**迫使**一个社群开放门禁，或者停止排外的做法呢？对于一个为贫困社会所包围、又有着丰富自然资源的社群，我们是否能够这样做呢——我们能否要求这样的社群开放边界并与陌生人分享它的某些财富呢？沃尔泽回答说“可以”，他告诉我们，因为有一种集体“互助”的道德要求。〔3〕一个社群可能确实不得不接纳贫困的陌生人。〔4〕于是，乍看上去，陌生人的“需要”看来是严格限制社群排外权力的因素。但是这一限制并不像其初看上去那样严格，因为沃尔泽在几个重要方面对它做了限定，这样就为社群保留了大多数排外权力。

首先有这样一个事实，即我们可以要求社群只把剩余物拿出来分享。此

---

〔1〕 参见 Walzer, *Spheres of Justice* 第二章，特别是 40.（中译参阅《正义诸领域》，第 49 页。——译注）

〔2〕 Ibid.，41.（中译见《正义诸领域》，第 50－51 页。——译注）

〔3〕 Ibid.，33，45－46，65.

〔4〕 参见沃尔泽对澳大利亚白人的讨论。沃尔泽说，准许穷困的陌生人进入可能不仅是道德上的要求（由于相互帮助的原则），而且仅仅是为了避免暴力，这也是必需的，因为穷困的人有权利自我保存，因此有权利闯入“可利用的”地方并“拿走”可用的东西。参见参见 Walzer, *Spheres of Justice* 第二章，45－46。

外,只要求非常有限的再分配:“必须有某种限度,不能搞简单平等(也许离简单平等还远得很呢),否则共同财富最终就可能枯竭。”〔1〕最后,沃尔泽认为,尽管(在有些情况下)社群在道德上有义务接纳陌生人,但这样的接纳并不必定要求实现亲密的关系。〔2〕实际上,社群可能正是为了避免与贫困的陌生人产生这样的“亲密关系”,而正当地决定出口一些财富。但沃尔泽在这里作出了大量限制,他并没有考虑其全部后果。因为正是这种公民的“亲密关系”首先创造了把真正社群的成员彼此联系起来的道德纽带。

沃尔泽对必要的接纳所做的讨论指向了他讨论中的一个关键命题,这个命题也必定是任何有分量的社群理论的主要组成部分,这个命题就是,社群的成员应该自己决定谁与他们足够“相像”而应该被包括到(真正的、亲密的)社群中来。当然,这反映了我们自己对政治社群的理解,以及对作为这种社群之基础的结社自由的理解。沃尔泽说,一旦获准进入社群,这些贫困者就必须被赋予公民资格;但这是否足以把贫困者变成社群的真正成员呢?在某种意义上,沃尔泽的讨论只关注形式上的身份——他只承认“陌生人”与“成员资格”,或者“公民”与“非公民”的分类。但他对公民亲密关系的讨论清楚地表明,形式上的公民资格是不够的——社群成员之间的纽带依赖于他们的相互承认和感情上的契合。正是这些心理特质,而不是形式上的公民资格身份,创造了真正的社群。

事实上,我们关于真正的政治社群的知识表明,形式上的、法律上的公民资格很少足以使一个人觉得自己像社群的真正成员,并像真正成员一样来行动,不是因为别的理由,而正是因为公民可能发现他自己成了各种社会歧视的受害者。并且(正像经验研究所充分证实的一样〔3〕)社

〔1〕 Ibid.,(同 P145 页注〔4〕。)48.(中译参阅《正义诸领域》,第 59 页。——译注)

〔2〕 Ibid.,43,着重号是我加的。(此处征引页码似有误,根据中译本边码应为第 45 页,中译参阅《正义诸领域》第 56 页。——译注)

〔3〕 参见 Lester W. Milbrath and M. L. Goel, *Political Participation*, 2nd ed. (Chicago: Rand McNally, 1977);Sidney Verba and Norman H. Nie, *Participation in America* (New York: Harper & Row, 1972);Richard A. Brody, “The Puzzle of Political Participation in America,” in Anthony King, ed., *The New American Political System* (Washington, DC. American Enterprise Institute, 1978)。

会歧视创造了心理条件(如冷漠和疏远),这些条件使得受害者更不可能行使政治权利。社会歧视可能是社群用以对付那些他们并不想以“亲密”社群的完全成员来对待的人(像他们不情愿又不得不接纳到他们中间来的那些贫困者一样)的最便捷武器。沃尔泽并没有讨论这一活生生的事实,他只操心公民资格。

但是社会歧视以及由此导致的社会阶级结构,并不是社群能有效地排斥那些他们想要排斥的人的唯一方法;这样的排斥可以靠政治过程自身来实现。沃尔泽说,他的原则要求多数主义民主,而政治民主的简单逻辑将要求,纯粹在数量上占多数的那些公民应该认为彼此足够“相似”,足以形成某种稳定的政治联合。于是,政治上的多数派成员可能会形成一个真正的社群,至少为了政治目的有可能这样。但是政治民主的逻辑是否还要求更多的东西呢?是否存在着这样的经验条件或者道德原则呢,这些条件或原则要求占支配地位的、稳定的多数派联合的成员把输家作为政治社群的真正成员来对待?事实上,没有这样的经验条件;相反,稳定的多数派的逻辑很有可能是继续排斥少数派。〔1〕小的少数派群体——无论是种族的、宗教的、民族的还是社会的——可以投票并享有所有形式上的、法律上的公民特权,然而依然在职能上被排斥于政治过程之外,并由此有效地被排除在“真正的”政治社群生活之外。沃尔泽并没有讨论议席分配问题,这一疏忽相当明显。他对民主政治的讨论非常重视言论权利和集会权利,以及这个非常成问题的假定,即“在民主政治中,所有的目的都是暂时的”〔2〕——也就是说,所有多数联合都在变动。“一方面,总是有新公民,”沃尔泽写道,“而老公民也总是有权重开争论——

〔1〕“取胜的最低限度联合”(minimum winning coalition)方面的文献隐含着这样的结论,参见 William H. Riker, *The Theory of Political Coalitions* (New Haven: Yale University Press, 1962)特别是第七章;Robert Axelrod, *Conflict of Interest* (Chicago: Markham, 1970)第八章;还有 David R. Mayhew, *Congress: The Electoral Connection* (New Haven: Yale University Press, 1974), 111 - 115。

〔2〕Walzer, *Spheres of Justice*, 310.(中译见:《正义诸领域》,第414页)。——译注。

或者加入一个他们以前已经放弃的组织。"〔1〕

但是这太简单了；它忽视了这一事实，多数联合可能特别稳定，并且某一特定的少数派可能永远遭受排斥。美国议员席位在不同种族间的分配历史相当令人信服地说明，"一人一票"往往是不够的，只有更复杂的、保障少数派得到代表的方法——并由非常活跃的司法体制来控制——才能够实现该目标。〔2〕并且，几乎在所有西方国家，在以政党为一方以种族或宗教群体为另一方之间存在的广泛重叠都指向了同样一个无可逃避的事实——社会上的"输家"也可能成为政治上的"输家"，而政治上的输家可能永远被排斥于权力之外。由此，政治生活的事实，像社会分层一样，能够有效地把公民排斥于社群之外。

各种形式的排斥是社群的最大危险，〔3〕但并不是唯一的危险。非理性主义也是一种威胁，因为社群的成员必须凝聚在某个东西周围——包括某一套信仰，对外人或"敌人"的共同仇视与恐惧，正像其他任何东西一样，存在于社群意识形态的核心。确实，某些种族、宗教或民族群体的仇恨能够大大有助于创造某种国家规模的社群的外表，20世纪的政治已经充分证实了这一点。这不禁引诱人推测，这种仇恨比更善良的信仰或情感对社群来说是更好的推动力。（一个愤世嫉俗者可能会说）对于创造一个社群来说，还有什么方式比进行一场圣战更好呢？

---

〔1〕 Walzer, *Spheres of Justice*, 310.（中译参阅：《正义诸领域》，第414页。——译注。）

〔2〕 有关议席分配的文献非常庞大。基本的最高法院案件有Baker v. Carr, 369 U.S. 186 (1962)及Reynold v. Sims, 377 U.S. 533 (1964)；还可以参见Avery v. Midland County, 390 U.S. 474 (1968)。对这一问题的讨论，参见Martin Shapiro, *Law and Politics in the Supreme Court* (New York: Free Press, 1964), 229－249。

〔3〕 当然，任何自由主义国家也有排斥的方法。但我要指出的是，这些自由主义的排斥形式比社群主义者想象的世界中可能发生的排斥危险性要小得多，这正是由于自由主义宪政体制为遭排斥的人提供了进入与救济的途径。（从这一观点来看，考察一下最高法院在新财产权案件上的观点就很有意思，如Goldberg v. Kelly, 397 U.S. 254[1970]，这些案件关系到国家是否必须为非法接受福利资助的人提供听证会。最高法院得出结论说：必须。）自由主义的排斥形式比强社群中可能发生的排斥危险要小，这一论点在本文从中抽出的那部更长的著作中得到了更详尽的阐述。

社群也带来了其他危险：同质性对于创造一个社群来说是必需的，这引起了社会分层与排斥问题，同样，随着时间流逝，对于维持并加强一个社群来说，一套道德教育体制也是必需的，由此引来了灌输的幽灵和对自主的损害。在古典思想中，政治需要教化，即一个社群成员的道德及文化教育。然而，如果公民在信仰问题上完全享有自主，这样的教育又如何实行呢？没有这样的教育，强社群又如何维持下去呢？由此，调和社群与第一修正案是不可能的，社群的辩护者看来没有看到这一事实。〔1〕

四

如果可以挑剔本文谈到的学者，说他们没有考虑创造或维持社群所需要的条件，那也就可以批评他们未能考虑社群在美国历史中的地位。确实，从美国最早的历史起，社群就是美国意识形态的一部分，是清教徒思想的一部分，当然（正如奥尔巴赫所证明的一样）也是开国元勋思想的一部分。无疑，在美国众多早期思想家、特别是杰斐逊的著作中，存在着一种社群主义情感。〔2〕

---

〔1〕 在非常简短的一个段落中，奥尔巴赫指出了这一危险（pp. 15 - 16），他说，对于任何一种体制，只要在其中社群情感使得非正式的争端解决办法成为可能，就像在美国清教徒中那样，那么这种危险都内在于这种体制之中：

> 内心深处强烈的共同目标感——它让社群远离诉讼而选择像调解与仲裁这样的替代方式——可能会强烈吸引现代美国人，但最终会让他们感到痛苦。要同情社群主义的祖先是不容易的。他们各自介入对方的生活太深，而难以满足我们对隐私及独处的强烈要求。他们相互支持，但也相互干涉并相互猜疑；他们乐于合作，但也具有强制性。毕竟，统一的社群的力量意味着迫使众人服从规范的能力，它以牺牲相反的个人偏好为代价。选择不用法律的方式来评判，这根本不是决定以爱代替权力、或者以哄骗代替强制。这是在以牺牲相反的个人主张为代价、用权力来服务于共同利益。因此，这就是社群为了自身利益在运用权力。

然而，奥尔巴赫继续以滔滔雄辩谈论强社群的吸引力，就像这样的危险并不存在一样。他是唯一一个犹豫了足够长的时间以至于注意到社群的这一方面可能确实有较为阴暗的一面的人。

〔2〕 对杰斐逊的出色讨论，参见 Wilson Carey McWilliams, *The Idea of Fraternity in America* (Berkeley: University of California Press, 1973), 202 - 210。

然而,宪政制度的实行反映了美国政治思想中一道清楚的分界线,美国宪法的真正教益是,不能支持社群。在一种非常真实的意义上,只有当联邦主义者认识到了"社群"以及它所培养的政治在全国规模上不再可能时,废除《邦联条约》并以宪法取而代之的运动才成为了不可避免的;联邦主义者和反联邦主义者的分裂,是希望设计制度来填补社群破灭所留下的真空的那些人,与仍然相信社群是政治组织的可行手段的那些人之间的分裂(不管这一分裂还是其他什么)。

每个学龄儿童都知道,联邦主义者全神贯注于新共和国的规模以及设计制度来抵消派系斗争的影响的必要性。这种全神贯注源于他们对历史的看法以及对他们所处困境的理解;历史与经验教导他们,共和国只有在小规模的同质社群里才能繁荣兴旺,而派系斗争是一种来自异质性的邪恶。戈登·伍德以极为详尽的文献证明,联邦主义者在召集制宪大会前的那些年里才缓慢而痛苦地认识到,美国不是同质的,各州政治上的多数派会不明智而自私地行动。〔1〕派系斗争不可避免,因为"派系斗争的潜在原因……深植于人的天性中。"〔2〕此外,历史也证明了用"宗教和规劝"来"约束小规模共和国中鲁莽与专横的多数派是无济于事的。"〔3〕

这样,联邦主义者没有其他选择,只能去控制派系斗争的影响而不是其原因,正是为了实现这一目的才制定了宪法。正是社群之**缺席**使得复杂的宪政机制成为必要;人民与他们的代表之间的关系不得不更为间接,"因为美国的经验已经证明,没有任何一个共和国可以小到足以包含一种人们可以通过多数派的声音来表达的同质利益。"〔4〕美国不是同质的;美国人不足以靠宗教和道德教育来塑造;美国不是一个社群而是诸多小社群的集合,这些小社群都在追求自身的利益。基于这些前提,联邦主义者设计了一套阻碍派系与政府发生任何直接关系的制度。

---

〔1〕 Gordon Wood, *The Creation of the American Republic* (New York: Norton, 1969),特别是第四部分。

〔2〕 《联邦党人文集》第十篇。(中译参阅《联邦党人文集》,程逢如等译,商务印书馆,1980年,第46页。——译注)

〔3〕〔4〕 Wood, *The American Republic*, 504.

是反联邦主义者而不是宪法的辩护者在他们反对宪法的论证中展示了他们对社群主义理想的持续信奉，赫伯特·斯托林以广泛的文献说明了这一点。〔1〕反联邦主义者希望维持一个小共和国，因为只有小共和国才能"享有人民对政府的自愿依恋以及对法律的自愿服从"；〔2〕只有小共和国有"能力……确保政府完全对人民负责"；尤其是因为，只有小型的同质共和国才有希望培养公民美德，"一种对国家、对公民同胞的热爱，这种情感被灌输得如此之深，以至于与人对自身利益的天然热爱一样自发而有力。"〔3〕简而言之，只有小共和国才能作为一个社群。在他们对公民教育的关切中，在他们对"维持宗教信仰以支持共和政府"〔4〕的关怀中，反联邦主义者对宪法的批评是一种以信奉社群为基础的批评。

但是反联邦主义者输掉了这场意识形态战役；美国成了一个大共和国，在这里，"社群"不能在全国规模上繁荣兴旺，能够实现的最好情形就是把全国性政府与政治压力隔离开来，以便明智的人可以去追求全体国民的利益。正如我们所知道的一样，美国始于社群的破灭。导致联邦主义者断定社群不能够起死回生的所有这些因素——规模、复杂性、异质性——在过去两个世纪的进程中只是加剧了，使得现在与那时相比，社群的复活更不大可能了。就像在古典城邦中被奉为神圣的价值一样，美国人思想中的社群主义总是有些虚弱，已经成了过时的东西了。

五

假使社群不是一种危险而过时的理想，那它是否仍然有效呢？如果能够找到办法来规避规模与复杂性、非理性与灌输等问题，社群是否能够

---

〔1〕 参见 Herbert Storing, *What the Anti - Federalists Were For* (Chicago, University of Chicago Press, 1981)。(中译参阅赫伯特·斯托林:《反联邦党人赞成什么》，汪庆华译，北京大学出版社，2006年。——译注)

〔2〕 Ibid. ,16. (中译参阅《反联邦党人赞成什么》，第27页。——译注)

〔3〕 Ibid. ,19. (此处征引页码似有误，根据中译本边码应为第20页，中译参阅《反联邦党人赞成什么》，第35页。——译注)

〔4〕 Ibid. ,22. (中译参阅《反联邦党人赞成什么》，第38页。——译注)

用来把边缘群体整合进美国社会呢? 这个问题是一个检验标准,社群必须用它来衡量,因为如果一个社群不能整合边缘人群,也就是说如果少数派群体被置于美国人社群之外,那么社群对现代政治就没有多少意义。

从实际政治的观点来看,把以前被排斥在外的群体"包括进来"这一"决断"只可能以两种方式中的一种方式发生。要么社群自己重新考虑排斥的根据,并判定这一根据错了(或者断定群体的处境已经发生了急剧的变化);要么就是社群被告知,事实上,它已经别无选择,就是说,它必须接纳该群体,因为它的排斥行为是以无效的理由为基础的。只要社群还保留着为自己选择成员的权力,第一种选择——自发的慷慨大方——在真实世界中就不会经常发生;在这些情况下,社群最可能的"决断"就是继续先前的排斥行为。确实,排斥可能被视为理所当然,在很大程度上成了社群自我想象的一部分,以至于有意识地重新考虑自己的构成这种观念本身也可能是一种激进得无法接受的观念;在这一点上,我们尤其想到了从南北战争前的美国南部到当代南非这种排斥种族群体的社群。

第二种选择,可以说,就是靠武力攻占一个社群:从外部强加给它一套新的法律的或道德的自我界定。当然,宪法法院也可以承担这样的职能。有些人会说,在像美国这样的民主社会中,这是最高法院的主要职能之一:以这样的方式来清楚表达美国人信条的各种方面,以使得接纳少数派群体的行为比排斥这些群体的行为更可能发生。[1]实际上,我们感觉到,对最高法院角色的这种界定支撑着自布朗诉教育委员会案[2]以来的几十年中主导了美国司法解释的自由主义司法理论。

然而,在安排给美国最高法院管辖社群的排外行为这样的沉重任务之前,我们应该暂停一下;我们应该考虑一下,最高法院除了保障形式上的法律平等以外是否还能起更大的作用——因为如果它真的要去"扩展"社群,最高法院将不得不做更多的事情。难道最高法院大笔一挥,就

---

〔1〕 在 Martin Shapiro 对司法审查性质的分析中隐含着这样的论点,参见 *Freedom of Speech: The Supreme Court and Judicial Review* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966)32-37。

〔2〕 347 U.S. 483(1954). 对这一点的讨论,参见 Hirsch, *Seeking Justice*, 第二章。

能够改变美国多数派的自我感觉？难道最高法院真的能够改变一个社群对某些特性（如同性恋）逐渐形成的道德决定？最高法院可以说，作为法律问题，这一群体或那一群体的这种或那种权利必须得到保障——例如，必须保障残疾人得到同等的受教育环境，以及外籍人子女必须接受教育。但是，关键的是，这样的法院裁决是否能够改变美国人对残疾人和外籍人的**感觉**？

从长远来看，也许答案是，在一定程度上"能够改变"；司法胜利可能会开启态度的转变所必需的道德重估过程。但是这样的长期（几十年？还是几代？）对当前受到歧视的少数派群体成员可能是冷酷的安慰，**如果他们正在要求成为社群的真正成员的话**。即使别无所获，这也是美国三十年的努力——即努力将种族作为一个宪法问题来处理——的教训。无疑，最高法院能够保障从学校到大都市消防部门在内的各种环境中的形式平等，也能对付从议员席位分配到纠正歧视行动（affirmative action）* 在内的各种问题。最高法院能够挑动道德和弦、激发政治争论、对困难问题提出可能的回答。但如果人们不愿意，最高法院也不能强迫他们改变他们对自己社群的定义——因为对社群的这种定义蕴含的正是人们对他们自我的理解。也许这就是为什么用公共汽车接送学生是一个看来没有法律解决办法的问题，因为这一问题处于模糊区域，在那里，法律的平等与社群的自我感觉纠缠在一起了。法院能够命令校区用公共汽车把学生从这里载到那里，但不能根除形成种族主义的社会态度。当然，这未必意味着最高法院应该拒绝用公共汽车接送学生；但这却意味着我们应该清醒地评估一个社群（不同于国家或城市）在多大程度上能够被法律所改变。正如小国的边界可以改变甚至从地图上擦掉，而"民族"却在其人民

---

* 一项旨在帮助在美国历史上长期受到歧视的少数民族和妇女更快地改变政治、经济、教育和社会等方面的劣势地位的政策。具体地说，根据这项政策，在升学、就业、晋升、颁发奖学金以及接受政府贷款和分配政府合同时，在竞争能力和资格基本相同或相近的情况下，黑人、印地安人、拉美裔和亚裔以及妇女有被优先录取、录用、晋升或优先得到贷款和政府合同的权利。该词又译为"积极行动"、"积极补偿行动"、"认肯行动"、"优待措施"、"纠正歧视措施"、"平权法案"等等，这里从《元照英美法词典》的译法，译为"纠正歧视行动"。——译注

中依然活着并没有改变一样,社群可以因为法院的命令而扩展或缩减,但其根子仍维持不变。

在对这些问题的学术讨论中,总是存在政治迟钝以及天真的气氛,还有强烈的精英主义气味,正如社会科学家、学院派律师宣称这一群体或那一群体受到了不公正的歧视——因此从今以后必须被作为"社群"完全且平等的成员来考虑。但"必须"(must)并不能轻易变成"会"(will),做出相反假定的那些讨论,用罗伯特·麦可克洛斯基令人难忘的说法来说,有苦心构思的痕迹。〔1〕这不是把不管是什么来源的观念强加于人,而是这样一场缓慢而痛苦的社会学习过程,它改变了社群的自我感觉,并使得从心理上接纳先前被排斥在外的群体成为可能。只有社群的成员接触残疾人、心智有缺陷的人、同性恋者等等,并随着时间的流逝发现这些人是可以接受的,社群成员才会相信,这些人在道德上是可以接受的,并足够地"像"他们自己而应该被接纳到社群中来。证明这一命题的经验文献为数庞大,〔2〕然而其教训还是被很多人忽略了。某一社会群体是可以接受的这一结论——无论作为其基础的逻辑多么严密,也无论作为其基础的科学证据多么坚固——只是那一群体为争取被接纳而展开的斗争的开始。

这里的关键并不在于法律帮不了这些群体任何忙,而是说从长远来看它只能小补于事。被政治过程永久性地排斥或亏待的群体,能够求助于法律,而且也正在求助于法律,但是这一事实将使那些把强社群作为自由主义国家的冷漠的矫正办法的人感到犹豫,而不会给他们以鼓励。因为法律不能强迫社群接纳它已经排斥的人,除非是强迫它以非常有限且形式上的方式接纳。对于许多人来说,社群的忠告就是顺从并在多元主义舞台内斗争,尤其是在法律体制内斗争。

---

〔1〕 Robert McCloskey,"Economic Due Process and the Supreme Court: An Exhumation and Reburial," *Supreme Court Review* 34 (1962),46.

〔2〕 近来对这方面文献最彻底的讨论以及对社会学习假说的辩护,可参见 Herbert McCloskey and Alida Brill, *Dimensions of Tolerance* (New York: Russell Sage, 1983),第6章。

但在社群的热情支持者批评这种有限且"形式上的"接纳之前[1]——在他们谴责"程序共和国"之前——我们应该停下来考虑一下,如果我们抛弃这类有限且"程序上的"或法律上的目标,而代之以一个更强的民族社群,我们失去的究竟是什么。除了程序正义提供给个人的切实利益之外,敌对群体参与到所有人都认为是公正的政治与法律体制中,这还能够带来相互尊重;这样的相互尊重会是朝向互相承认、互相理解和互相同情的第一步。这是不小的利益;其实,由共同参与政治过程带来的相互尊重,可以尽可能接近社群主义者追求的兄弟情谊。而且它还可以尽可能达到我们在自由主义的宽容政体下应该想要的对少数人权利的尊重。此外,保护政治过程本身的那种自由——结社权利、言论权利以及隐私权——也保护个人形成亚社群的过程,在这些亚社群中,博爱与团结这些价值更容易也更一致地得到了满足。[2]这也是不小的安慰:确实,在现代世界,这种亚社群的亲密关系和兄弟情谊——以及选择个人归属(affiliation)的自由——必须首先得到尊重与培养。当社群被作为全国性议程的一部分来追求的时候,这样的自由与多样性就只会受到威胁。[3]

H. N. Hirsch, The Threnody of Liberalism: Constitutional Liberty and the Renewal of Community, in *Political Theory*, vol. 14 No. 3, August 1986, 423 - 449.

---

[1] Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," *Political Theory* (February 1984), 81 - 96。(中译见应奇、刘训练编,《公民共和主义》,东方出版社,2006年,第334 - 354页。——译注)

[2] 参见麦金太尔有关亚社群的评论,见前面的引文。

[3] 关于这一点,参见罗尔斯的评论,*A Theory of Justice*, 442,着重号是我加的:"作为公民,我们要拒绝把至善标准作为一条政治原则,而且出于正义的目的,也要避免对彼此生活方式的相对价值作出任何评价。因此,所必需的是,对于每个人,都应该至少存在一个有着共同利益的社群,他属于这个社群,而且在那里,他发现他的努力得到其同伴的肯定。并且对于大多数人来说,在公共生活中,每当公民尊重彼此的目的并以支持各自自尊的方式裁决他们的政治主张,这一保障就是足够的……在一个井然有序的社会中,在评判每个人的目标上表现出来的这种民主是自尊的基础。"(中译参阅罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,中国社会科学出版社,1988年,第429页。——译注)

评价社群主义对自由主义的批判*

[美]阿伦·布坎南/文　曾纪茂　毛兴贵/译　应奇/校

引　言

在西方国家,自由主义政体是占主导地位的政治组织形式,因此,在英美政治哲学中,自由主义也很盛行。然而过去几年中,在"社群主义"的旗帜下,出现了对自由主义政治哲学的强劲挑战,这也意味着对自由主义哲学试图为之辩护的政治制度提出了挑战。在阿拉斯戴尔·麦金太尔、查尔斯·泰勒、迈克尔·桑德尔这些人的著作中,社群主义对自由主义的挑战得到了最有力的表达。[1]我在本文的任务是把社群主义对自由主义的批判中最关键的要素清楚表述出来,然后通过考察自由主义是否有办法有效地回应这些批判,来评价这些批判的是非曲直。

有多少社群主义学者,可能就有多少种社群主义立场。然而,还是有一些共同的思路贯穿在大多数重要的社群主义著作中。[2]社群主义对自由主义的基本批判似乎有下面这些内容:

(1)自由主义贬低了、忽视了并且(或者)同时还侵蚀了社群,而社群

---

* Richard Arneson 对本文初稿提出了许多有帮助的意见。

[1] A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1981); C. Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

[2] 在这里,我不打算把昂格尔归在我将要考察的社群主义者之列,部分原因在于,他著作的某些特征让人怀疑他是否应该被认为是个社群主义者;还有部分原因在于,他比我所考察的理论家更密切地关注对自由主义法律制度的批评。本文也没有直接讨论迈克尔·沃尔泽的大作,尽管他也许与主要的社群主义者如麦金太尔、桑德尔共享一些信条,但在我看来他在某些方面更接近于自由主义。

是人类美好生活中一种基本且无可替代的组成部分。

(2)自由主义低估了政治生活的重要性——把政治联合仅仅理解为一种工具性的善,它没有看到对政治社群的充分参与对于人类美好生活的根本重要性。

(3)自由主义未能提供对某些类型的义务与承诺的重要性的充分解释,或者说与这种解释不相容。这些义务与承诺不是我们以订立契约或者许诺的方式选择的或明确地担负起来的,比如家庭义务、维护我们的社群或国家的义务。

(4)自由主义预设了一个有缺陷的自我观念,未能认识到自我"植根于"共同的承诺与价值观念之中,并且在一定程度上由它们构成,而这些承诺与价值观念不是选择的对象。

(5)自由主义不恰当地将正义拔高成"社会制度的首要美德",而未能看到,正义充其量是一种补救性美德,只是在社群的更高美德崩溃时才需要它。(然而,我的目的不是去诠释那些社群主义著作的原意。我旨在重构并评价那些能称为社群主义的最有意思的立场,而不把自己限定于任何特定社群主义学者的明确观点。)

一旦我们试图解释这些相当抽象而且复杂的宣言,并描绘这些宣言之间的联系,重构的任务就变得很艰巨了。可以很公正地说,社群主义学者的滔滔雄辩和运用修辞的能力常常超过他们阐述其论题的能力,超出了他们清楚地展示其论点的逻辑结构的能力。要明智地评估社群主义对自由主义的挑战,另一个障碍还不在于社群主义者提出的批判难以捉摸,而在于准确地理解它批判的靶子究竟是什么。社群主义者批判自由主义时,有时他们似乎是在驳斥政治哲学中一种相当具体的观点——根据这种观点,最基本的政治原则是那些承认个人的公民权利与政治权利的原则。但是,有时候社群主义者看上去是在把他们的火力指向作为某种更具普遍性的观念的自由主义——一种独特的对人与社会的看法。一种典型的社群主义策略——可能在桑德尔与泰勒[1]的著作中最为明显——

[1] M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*; C. Taylor, *Philosophy and the Human Science: Philosophical Paper*, vol. 2(Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 尤其是第 7 章, "Atomism"。

是借展示那些更深层的关于人与社会的信念（自由主义政治论题被认为要依赖这些信念）所存在的缺陷来批判自由主义政治论题。可是，我将指出，社群主义者未能意识到能够用来支撑自由主义政治论题的辩护框架所存在的多样性。我认为，即使放弃社群主义者恰当批评的那些观点，自由主义政治论题依然能够存活下来。

因此，我的策略是，不把自由主义界定为一种自我理论、或者人性理论、或者社会理论开始，而是把自由主义政治论题界定为最低限度政治哲学，或者更准确地说，界定为一个有关国家权力的恰当范围与限度的单一论题开始。这一策略最明显的好处在于，它能够使我们明确地区分开一种关于个人权利的观点（它通常与自由主义联系在一起）与可能用来支持这种观点的各种理由（包括那些可以认为是“自由主义的”理由以及那些不能认为是“自由主义的”理由）。

按照我的界定，自由主义政治论题是这样一个论题：国家应该实施个人的基本公民权利与政治权利，大体说来，这些权利可以在美国宪法的《人权法案》以及约翰·罗尔斯的第一条正义原则中找到。这些权利包括获得宗教自由、表达自由、思想自由以及结社自由的权利、政治参与的权利（包括选举权以及竞选公职的权利）以及在司法诉讼中按照正当的法律程序受审的权利。这一论题和另一个与自由主义联系在一起的论题密切相关，事实上，它似乎蕴涵了这一论题，即国家的恰当职能就是保障基本的个人自由，而不是使其公民品德更高尚、或者把任何特定的或实质性的良善生活观强加于公民身上。这两个论题之间的联系非常清楚：如果国家实施基本的公民权利与政治权利，它就会让公民在宽松的限制内自由追求他们自己的善观念，并会避免把任何一种特定善观念或德性观念强加于公民身上。

在国家是否可以或者是否应该实施再分配这个问题上，这样界定的自由主义政治论题是中立的。事情也应该如此，因为自称自由主义者的那些人在再分配问题上往往就是分裂的。古典自由主义者把国家的恰当职能限定于保护个人的公民权利与政治权利（尽管还在这份清单上加上了私人财产权）。支持福利国家的自由主义者尽管通常赋予个人公民权利与政治权利的保护以优先性，但是仍然承认国家有再分配的职能，至少

当存在着允许这些权利"有意义的"行使的条件时他们会承认国家的这种职能。[1]可是,就我所知,当代社群主义者并不主张:欣赏社群的好处需要一种与福利国家自由主义所主张的国家再分配职能观念不同的国家再分配职能观念。非常有趣的是,他们并未主张,至少是没有明确主张,社群而非个人(或者不仅个人,而且社群)有权分享社会财富。[2]在本文中,我不会考察群体分配权利观念。相反,我将集中考虑这样一个观点,我认为社群主义著作更明确地暗示了它,即,通常与自由主义联系在一起的个人公民权利与政治权利的优先性存在着重大问题,或者至少是太夸张了。

即使我们满足于这种初步的简化,即集中于自由主义政治论题,社群主义者的指责的性质仍然不清楚。我们可以区分两种针对自由主义政治论题的相当不同的反对意见。第一种是这样一种激进的社群主义观点,它错误地拒斥个人的公民权利与政治权利,试图要么以对社群的利益所作的目的论谈论(teleological talk),要么以对社群权利的谈论来代替对个人权利的讨论。相反,温和的社群主义者承认个人的公民权利与政治权利,但是不承认它们有自由主义者归于它们身上的那种优先性。可是,后面这种主张依然模糊不清,它取决于我们认为自由主义的优先性论题到底有多强。对于罗尔斯,这种优先性似乎要有多强就有多强,因为他赋予

---

〔1〕 例如,参见 J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971), pp. 244-245。(中译参阅罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,中国社会科学出版社,1988年,第234-235页。——译注)

〔2〕 例如,假定在一个民族国家内保护一个少数民族的独特文化取决于对其语言的保护。在什么样的条件下(如果有这样的条件的话),这样一个群体可以被说成是有权让自己的语言被承认为国家的官方语言,同时要由公共资源来支付由此带来的所有开支,或者至少有权用一部分财政收入来资助该语言的教育?一种更基本的群体分配权利(distributive right)观念将是,民族国家内某些民族或政治群体拥有分享社会财富的基本权利,用于实现这个群体或其领导人或其代表选择的任何(合法的)目的,正如个人有这种权利一样(在标准的支持福利国家的自由主义者看来)。如果我们在严格意义上理解群体拥有自由主义赋予个体的那种独立道德地位这种观念,那么群体分配权利这一普遍观念初看起来就是合理的。集体权利另一个更熟悉的例子是政治自决的权利或主权权利。

基本自由以词典式的优先性(lexical priority)。后面我会探讨这样一种可能,即社群主义对自由主义政治论题最合理的诘难是这种观点:支持个人公民权利与政治权利的优先性的自由主义者没有意识到,为了保护社群的利益或者维护社群的价值观念,有时候可以正当地取消这些权利的优先性。

这一陈述大有用处,因为它找出了自由主义者与社群主义者之间一个主要的理论与实践分歧,而又没有把下述不合理的观点强加于自由主义者,即,个人的公民权利与政治权利是绝对的,就是说,永远不可能有正当理由对它们进行干预或限制。更恰当的说,分歧的焦点是这一问题:以何种理由来干预或限制这些权利是正当的?温和的社群主义者可看作是在否认,只有保护另外的个人权利的需要才能证明干预或限制这些权利是正当的。

当然,可能很难说清楚,社群主义者对个人权利所作的非常轻蔑的评论到底是以一种对整个框架的根本拒斥(因为偏爱一种目的论方法,在这种方法中,目的就是社群的利益)为基础呢,还是以下述更温和的指责为基础,即个人权利并不像自由主义者所认为的那么重要,可以以社群利益为由对它们进行干预或限制。例如,在简要地谈到关于"色情作品"的法律禁止问题的争议时,桑德尔认为,一个社群应该被授权来保护自己免遭一种"冒犯其生活方式"[1]的活动之害。激进的社群主义者与温和的社群主义者在这里都可以赞成桑德尔的意见,认为个人在第一修正案下的言论自由权利不应该阻止社群通过法令来禁止"色情作品"。但激进社群主义者将根据下述普遍性的理由而赞成,这个理由就是,个人权利的整个框架都应该拆毁而代之以一种目的论政治道德,在这种道德中,一种共同持有的社会善观念是根本的目的;而温和的社群主义者则能承认包括个人言论自由权利在内的《权利法案》有其作用,但主张社群的利益有时应该高于这些权利,或者至少可以用来为限制这些权利的范围辩护。

激进社群主义者的观点对于主流的西方政治哲学来说是一种大胆而

---

[1] M. Sandel, "Introduction," in *Liberalism and its Critics*, ed., M. Sandel (New York: New York University Press, 1984), p. 6.

根本性的挑战，因而很值得加以探讨。此外，阅读像麦金太尔与桑德尔这样一些强调他们对目的论的执著和对权利理论的敌意的社群主义者，这至少强烈地让人想起激进社群主义者的观点。

激进社群主义者有两项基本策略可以选择。一方面，它可以直接攻击自由主义政治论题，主张实行自由主义政治论题的社会——即这样一个社会，在其中，国家实施个人基本的公民权利与政治权利——会忽视一种基本的人类利益，即社群的利益，或者会培养一种有缺陷的自我观或选择观，或者会破坏承诺。另一方面，社群主义者可以主张用来为自由主义政治论题作辩护的理由要么包含无效的推理或无法接受的明确的前提，要么依赖于一些无法说清楚的关于选择、义务、人性、自我、或社会的本质的错误预设，从而间接地攻击自由主义的政治论题。总而言之，一种成功的激进社群主义批评必须要么攻击实行自由主义政治论题的后果，要么攻击用来支持该论题的明确的辩护理由，要么攻击这些辩护理由的预设。如果我们区分开这些不同的攻击路线，就已经获得了相当的进展了。

因此，有两个理由把自由主义政治论题挑出来作为社群主义的靶子。首先，这样做就使得自由主义的政治论题是一个结论（一个规范性结论）这一点显而易见了，并且这样做也提醒我们，同一个结论可以通过不止一条辩护路线来支持。第二，聚焦在自由主义政治论题上将会使我们能够确定社群主义批评所具有的实践含义。除非社群主义与自由主义政治论题完全抵触、或者要求自由主义政治论题做出重大修正，否则，社群主义在自我、正义、义务、承诺、选择以及社群价值方面的观点就不会如此激进，也不会像看上去那样激动人心。

异议：自由主义贬低、忽视并且（或者）侵蚀了社群

我们可以从第一个激进的社群主义诘难开始。要评价这一诘难的分量，我们必须做两件事：首先初步确定社群是什么，然后理解社群是一种根本的人类善这一论题的本质以及这一论题对于自由主义政治论题意味着什么。

社群主义者强调，一个真正的社群不是个人的单纯联合。一个社群的成员有共同的目的，不仅有协调一致的私人利益，而且这些利益还被社

群的成员作为共同的目的来看待与重视。[1]如果我是一个社群的一名成员，我就与其他成员有着同样的目标与价值观念。我和他们把这些目标看作是**我们的**目标，而不只是我们每个人作为个人拥有的、碰巧大家都一样的目标。每个成员都把促进社群的目的作为我们的收获，而不是他自己的收获，一种碰巧与组成该群体的成员的类似收获同时发生的收获。在作为社群的生命的各种活动中，个人首先把自己看作是该群体的成员，把他们的价值看作是该群体的价值。至少在这些活动过程中，"我的"与"我们的"之间的区别瓦解了，或至少已经不再重要。

相反，在单纯的联合中，个人认为他们的利益是独立的，并潜在地互相对立。他们并不认为彼此的关系构成了他们心神以赴的利益，而是把这种关系视为实现可以独立分辨出来的私人利益的手段。紧密结合的和谐家庭通常被作为社群的典范，而市场中经济主体间的契约关系则是单纯联合的典范。

社群对于人类是一种根本的善这一主张可以用两种方式来理解。要么将它理解为一种描述性的心理学概括，即人类强烈渴求社群，至少在得到它时会发现它给人以深深的满足；要么将它理解为一种规范性主张，即社群对人类来说是一种重要的客观善。社群主义者到底是在提出心理学论题还是规范性论题，或者同时提出两种论题，他们往往并不清楚。显然，心理学论题必须以经验数据来支持，而规范性论题则需要一种有关善的哲学理论，即一种客观价值理论。

要注意的第一件事就是，在某种意义上，自由主义政治论题与社群是一种根本的人类善这一论题（无论是从心理学上理解或从规范性上理解）完全不冲突，从而并非不一致。毕竟，自由主义政治论题并未自称是一种心理学理论。因此，没有理由认为它会主张或否认社群在心理上的重要性。同样，既然自由主义政治论题只是一个关于政府的恰当职能的论题，它为什么应该包括一份关于客观的人类善的完备清单呢？

---

〔1〕 G. Postema, "Collective Evils, Harms, and the Law," 这是对范伯格(Feinberg)《刑法的道德限度》(*The Moral Limits of Criminal Law*)第一、二卷所作的评论，*Ethics* 997 (1987): 418－423。

当然，上述解释没有一项会让社群主义者满意。但是这确实表明，要正面对抗自由主义政治论题，社群主义者必须做出进一步的阐述，而不能只是证明社群是一种根本的善。他还必须表明，自由主义政治论题依赖于未能认识到社群好处的扭曲的心理学理论或扭曲的规范理论。据说，这种扭曲就是指隐含的心理学理论与规范理论是极度个人主义的。

我打算采取攻势来回应第一个激进社群主义的诘难。我会提出一种对个人的公民权利与政治权利——这些权利被认为是自由主义所独有的——非个人主义式辩护。

我并不要求社群主义者为社群是一种根本的人类善这一论题给出心理学数据或者哲学证明，相反，在论证的过程中，我将完全同意这一论题，然后我将表明，自由主义的个人权利为社群的繁荣提供了颇有助益的保护。我的假设是，社群主义者没有看到个人权利对于社群的价值，因为他们错误地认为，对这些权利的主要辩护（如果不是唯一辩护的话）仅仅依赖于一种个人自主的理想或个人幸福的理想，在这种理想中，对社群的参与并不被认为是个人的善当中一种重要的组成部分。

自由主义的个人权利如何保护社群

考虑一下自由主义所拥护的结社自由、言论自由和宗教信仰自由这些权利。在历史上，这些权利构筑了强劲的屏障来保护民族国家内的各种社群免遭破坏或受人掌控。〔1〕这些权利通过保护现存的社群免遭外来的干涉，通过赋予个人与意气相投的他人联合起来组建新社群的自由，从而使得个人能够分享社群这种所谓不可或缺的人类善。

支持自由主义政治论题的这个"社群主义"论据事实上可以得到进一步的增强。至少在20世纪，对社群的最大的一种威胁就是极权主义。如其名称所示，极权主义国家不认可对其权威的任何限制，想方设法控制

---

〔1〕 这个简单但是重要的观点以前已经有人提出了；例如，参见 J. Feinberg, *Harmless Wrongdoing* (New York: Oxford University Press, 1988)，第29章；and J. Raz, *The Morality of Freedom*(Oxford: Oxford University Press, 1986), pp. 253－254。可是范伯格与拉兹都没有讨论为什么需要个体权利而不是群体权利来保护社群这个问题。我将在后面的段落中讨论这个问题。

公民生活的每个方面。它不能容忍在其边界内的真正社群,因为这些社群会限制个人对国家的依赖与忠诚。极权主义政权以实现无所不包的政治社群为名,采用了最残忍的手段来破坏传统的社群——特别是家庭与教会——这是一个有历史记载的事实。相反,自由主义政治论题是对极权主义国家直接而又明确的拒绝。因此,就极权主义国家是社群的威胁而言,我们应该认为通常与自由主义联系在一起的个人公民权利与政治权利的优先性是社群的保护者,即使自由主义政治论题自身并未强调社群在美好生活中的重要性。

这里我们应该停下来强调一下三个经常结合在一起的常见的社群主义论题的独特性。第一个论题我们刚刚考察过了,就是社群是一种重要的人类善。第二个论题是,参与政治社群对于所有人来说都是美好生活不可或缺的组成部分。还有第三个论题,它由包括泰勒可能还有麦金太尔在内的一些社群主义者提出,或者至少是由他们强烈地暗示了,即共同参与最高的政治组织——参与一个无所不包的政治社群(例如,民族国家的统治)——是美好生活不可或缺的组成部分,或者至少是对人类而言最好的生活。[1]

这三个论题应该区分开来。第一个相对没有争议:很难否定,至少对于多数人来说,缺乏参与某种社群的生活是有缺陷的生活。第二个论题争议要多一些,但仍然比较合理:我们可以主张,亚里士多德似乎就相信这一点,人类的善,或者至少对于人来说最美好的生活,需要运用和发展某些能力,而只有通过参与轮流统治与被统治的活动,这一点才能得以实现。换种说法,这一论题认为,与他人——他们在重要的方面是与我们平等的人——一起行使权威或对他们行使权威,这对于人来说是一种重要的善。但即使承认第二个论题,我们仍然离第三个论题有很远的距离。因为,很清楚,我们能够在各种社群中而不是在无所不包的政治社群中获

---

〔1〕 C. Taylor, "Hegel: History and Politics," in Sandel, ed., pp. 188 - 189, and *Philosophical Paper*, vol. 2, pp. 334 - 335。泰勒在该文中声称"公民人文主义的核心观念是,人们在公民共和国的公共生活中找到他们的善。"尽管他在该文的目的主要是解释性的,泰勒看上去显然支持卢梭的"公民人文主义"而不是康德的自由主义。

得政治社群的益处。这里我们找到了一条重要的社群主义思考路线中最薄弱的一个环节，即毫无根据地从社群的价值滑向了以最高的或包容最广的政治组织为形式的社群的价值。

第三个主张的冒失很难说是被夸大了。考虑到人类繁荣的条件明显的多样性，宣称对于所有人（或者多数人）而言最美好的生活都需要参与包容最广的政治组织，这纯粹是缺乏一种得到明智辩护的、高度特殊化而且绝对主义的客观善理论的教条主义。当然，认为自由主义政治论题（或者对它最佳的辩护）由于是价值中立的或者是以怀疑论为基础的（其实两者都不是〔1〕），它就更优越，这也是错误的。即使支持自由主义政治论题所需要的那些价值假设比人们有时候所认为的更强，相较于任何一种包括了关于社群的第三个论题的社群主义所作的价值假设，它们都要薄弱得多。就我所知，甚至还没有任何一个社群主义者开始发展必需的客观价值理论。

可是，假定第三个论题得到了承认，就是说，假设巨大的鸿沟被填满了，而且还为下述宏大主张提出了一种有说服力的辩护理由，这个主张就是，对所有人或者多数人来说，最美好的生活是这样的生活：个人参与了以包容最广的政治组织为形式的真正政治社群，即国家，而不是仅仅参与像教会、市镇、地方工会以及邻里联合体这样的小规模社群的政治生活。仍然必须懂得，即使所有这一切都得到了承认，也不可能得出结论说一个无所不包的政治社群是值得渴求的。因为，就像我已经暗示的一样，如果在我们的时代努力去实现无所不包的政治社群就会冒无法接受的风险，即堕入极权主义的泥潭，那么最恰当的行动可能就是放低我们的眼界。修改一下法国人的格言：追求完美反而可能导致不宽容。如果实现无所不包的政治社群这种努力有可能会创建出一个吞噬或破坏我们现在所享有的各种社群的怪物，那么社群的支持者就应该拒绝实现那种社群的计划，这从原则上说对所有人都是最好的，至少在我们这个时代是这样。

因此，如果不是把社群主义者与政治上的自由主义者之间的争论看

---

〔1〕 比如，昂格尔就错误地认为自由主义假设了价值怀疑论（*Knowledge and Politics* [New York: Macmillan, 1984], pp. 66 -67）。

作是重视社群的人与不重视社群的人之间的冲突，我们就可以把这一争论看作是在如何最好地促进社群价值这一问题上的策略方面的分歧，不同的策略源于对相关风险不一样的估计。我们可以把政治上的自由主义者看作是悲观的社群主义者——或者，如自由主义者所说的，现实而谨慎的社群主义者，这不同于鲁莽地追求乌托邦的社群主义者。谨慎的社群主义的论点并不认为，在现代条件下试图实现无所不包的社群不可避免地会导致极权主义，而只是认为，相对于自由主义的选择，这种企图要冒无法接受的风险。

无论一个人最终是否接受反极权主义的或谨慎的社群主义的论点，该论点都揭示了一个至关重要的观点：自由主义的政治论题是一个可以得到不同论据支持的结论。甚至更为重要的是，谨慎的社群主义的论点表明，自由主义的政治论题不必建基于在任何一种重要的意义上都是个人主义式的前提，并且一个支持自由主义政体的论据也不必忽略那些有关社群巨大重要性的前提，实际上，这样一个论据可能会非常依赖这些前提。

谨慎的社群主义的论点还有另一个有趣的含义：它表明，一个支持自由主义政治论题的合理论据不必否认通常存在着客观的善，也不必否认社群是一种客观的善。然而有时候，仍然有人错误地认为自由主义以价值的主观性为前提。[1]谨慎的社群主义的论点尽管依赖于社群非常有价值这一假定，但是它本身在下述问题上却是中立的，即，社群到底在客观上就有价值（无论人们是否想要它，它都有价值），还是仅在主观上具有价值（仅仅是因为人们想要它，它才有价值）。反过来，这一论点也使得下述问题显而易见，即社群主义并不以一种客观的价值理论为前提，这里所谓的社群主义指的是一种被狭隘理解的观点，即社群具有重大价值，在设计最基本的政治制度时必须将它考虑进去。社群可能因为让人们广

---

〔1〕 J. Paul 与 J. Miller 在一篇未发表的题为"社群主义与自由主义的善理论"（"Communitarian and Liberal Theories of the Good"）的论文中非常详尽地探讨了这个问题（该论文是提交给 1988 年 6 月在亚利桑那的图森［Tucson, Ariz.］举行的社群主义研讨会的会议论文，该会议由自由基金会举办）。

泛向往或者让人们满足而有价值,也可能不论人们是否向往它或是否发现它让人们满足都有价值。在任何一种情形下,我们都可以主张,任何制度设计,如果因为只集中于以纯粹个人主义的方式来理解的自主或个人幸福之价值——根据这种理解,社会关系对于私人目标来说仅具有工具性价值——而忽视了社群,都将是有缺陷的。

迈克尔·桑德尔有一个观点可以看成是在试图反驳支持自由主义政治论题的谨慎论点(或者说反极权主义论点),在这个观点中,他暗示,自由主义所助长的传统社群毁灭与随之而来的社会失序是极权主义的根源。[1](桑德尔没有给出任何经验资料来支持这一假设,并且事实上把这一论题与另一个更为合理的主张混淆了,这个主张就是,不受约束的资本主义毁掉了重要的传统社群形式。)可是历史记录与桑德尔的假设相反,它表明,极权主义政权并没有出现在像英国、美国与斯堪的纳维亚国家这些自由社会,而是出现在像德国、日本、俄国与意大利这样的国家,在这些国家,自由主义政治文化根本不存在或者只得到过短暂的、不彻底也不稳定的实现。仅仅这一事实就表明,要么自由主义政治论题的实施并不会破坏重要的传统社群或导致广泛的社会失序,要么传统社群的毁灭与社会失序并不会导致极权主义。因此,桑德尔的推测并没有削弱谨慎的社群主义对自由主义政治论题的论证,如果说有,那也是相当微不足道的。

注意,倘若谨慎的社群主义的论证成功了,它也仅仅是对于反对激进的社群主义的观点才具有决定性意义。它促使那些重视社群的人不要放弃个人权利框架,相反,要意识到在某些历史条件下个人权利在保护社群方面能发挥的作用。温和的社群主义者会同意这一点,但仍然坚持认为,在有些情形下,为了社群,特定的个人权利可以被推翻、或至少在范围上受到限制。温和的社群主义者可以接受谨慎的社群主义者说的每件事情,但仍然一贯地主张,为了增进一种政治社群感,言论自由的权利应该有一些例外。例如,温和的社群主义者可以主张,表达种族仇恨就不应该享受第一修正案的保护;他们也可以提议制定一项禁止鼓吹种族偏见的

[1] Sandel, "Introduction," p. 7.

法律，当前英国就有这样一项法律。[1]对自由表达权利作这样的限制会不会以对社群的繁荣造成无法接受的风险的方式来增强政府权力，这是一个取决于多种因素的经验问题。

为什么要坚持个人权利？

可是，激进的社群主义者可能反对说，尽管如此，自由主义保护社群的提议却被一种个人主义的偏见给扭曲了。因为毕竟，为什么我们应该认为——自由主义者显然是这样认为的——保护社群的恰当方式是实施个人权利呢？然而对这一质问，自由主义政治论题的支持者可以作出有力的回应。他可以为运用个人权利给出合理的实践理由，同时又不会把让人讨厌的"个人主义"假定偷运进来。

首先，个人的宗教自由权、思想自由权、言论自由权与结社自由权既有利于以理性的、非暴力的方式变革现有社群，也有利于以理性的、非暴力的方式形成新的社群。之所以如此，是因为个人权利允许对当前社群形式不满意的个人提倡并设法发展替代形式，即使多数同伴成员（或者社群的正式领导人）不同意他们的观点。如果言论自由、结社自由、思想自由以及宗教信仰自由这些权利归于社群，而不是归于个人，那么它们将保护现存的社群不受其他社群或国家机构的侵犯。但是它们不会为创建新的社群提供保护，也不会为改变现存社群提供保护，只要这两种变化中的任何一种产生于社群内的一个人或少数人的行动与信念。

如果一个人像约翰·斯图尔特·密尔那样相信，[2]人类生活最理想的形式以及社群最令人满意的形式可能因人而异，而在创建新的、更好的社群形式方面仍然可以有一些进步，那么，自由主义的个人权利有助于和平的变革这一事实显然是一个对这些权利自身有利的长处。密尔也认为——我相信这是相当正确的——承认这些个人权利并不预示着无限制

---

[1] 这一例子是 Richard Arneson 告诉我的。

[2] 这一观点可以称为密尔的价值经验主义，它在密尔的"人是一种进步性存在"这一描述中得到了概括（J. S. Mill, *On Liberty*[Indianapolis, Ind.: Bobbs - Merrill, 1958], p. 14）。

的变化以及社群不受控制的破碎。首先,他相当清醒地知道传统牢牢地掌控着大多数人。其次,要创建新的社群,一个人就必须吸引足够数量的人到他的旗帜下,而要成功就还得维持他们的忠诚。倘若人类对社群的需要像社群主义者所认为的那样强烈,那么一般来说我们就可以指望,只要能够满足这些需要,新形式的社群就会诞生并茁壮成长,而参与创建新社群却不成功的人也会想办法重新回到先前的社群中去。因此,密尔在得出下述结论时他也许是对的,即自由主义的个人权利所提供的和平变革的灵活性比过度破碎与不稳定这些风险更为重要。

其次,国家对宗教信仰自由、思想自由、言论自由以及结社自由这些个人权利的承认允许及时诉诸社群利益的保护。因为如果这些权利归于个人,那么要引起官方保护行动,所需要的就只是对社群一名成员权利的侵犯。相反,群体权利——即归于社群而不是归于个人的权利——必须通过涉及某种集体决策程序的正式过程才能得到援引。因此,行使群体权利的成本可能要高得多,行使过程也更为繁冗。

第三,行使群体权利要求在群体内有一个政治机构(领导人或代表,或其他正式机构),在这种意义上,群体权利鼓励等级制,并可能导致控制权利行使的那些人的利益与群体其他成员的利益之间形成对立。因此,控制权利行使的那些人可能会发现,不按照有利于群体其他某些成员或所有成员的方式来行使这些权利符合自己的利益。此外,控制群体权利的那些人可以使用这一特殊权力去实现其他目的,那些目的可能根本不是为了使群体权利更有价值。相反,个人权利就不需要这种等级制,也不会激起由此带来的弊端。

第四个相关的观点是,在某种意义上,个人权利本质上是反家长制的,而群体权利不是。就群体权利而言,群体中的某个人或某些人对是否行使该权利有最终的发言权。[1] 相反,个人权利的持有者可以自己决定是否行使他的权利。即使其他一些人基于一种真诚的承诺——承诺做对单个亚群体来说最好的事情——来做决定,也仍然是他们而不是他在掌

---

〔1〕 A. Buchanan, "What's So Special about Rights?" *Social Philosophy and Policy* (1984), p. 80.

控。除非激进社群主义者能够表明,群体权利能够为社群提供如此优越的保护,以至于超过个人权利这些优点累计起来的分量,否则他就不能成功地进行如下指责:谨慎社群主义者的论点受到一种个人主义偏见的影响。

有一种对自由主义政治论题的辩护通常被认为显然是一种强烈的个人主义辩护。即便是这种辩护,也可以给予非个人主义的(实际上是一种社群主义的)解释。通过指出这一点,我的论点现在可以得到进一步加强。考虑一下罗尔斯的著名做法,他试图通过表明自由主义的权利将被一个理想契约的各方一致同意为第一条正义原则,从而为这些权利的优先性辩护。这里所说的各方必须在一张"无知之幕"背后选择正义原则,这张幕使他们不知道自己是谁,不知道自己占据着什么样的社会地位,甚至不知道自己持什么样的善观念。桑德尔与其他一些人批评了这种辩护方法,认为这一方法偏向个人主义而反对社群。[1]这些批评家没有理解到,契约方法假定的只是多元主义,而不是个人主义。[2]

要看到这一点确实如此,我们只需注意到,罗尔斯原初状态中的各方可以被看作是代表了不同的社群而不是个人。倘若我前面那些用来表明个人的公民权利与政治权利如何保护了社群的论点是合理的,原初状态中作为社群代表的各方就会承认这些权利的分量并选择一条确立这些权利的原则。作为社群代表的各方是否会选择确立群体权利的原则,或者他们是否会允许为了社群而对个人权利作出某些限制,这是不同的问题。我的观点仅仅在于,即使对假定契约作强势的社群主义理解,也不会导致完全拒绝个人权利。

换句话说,罗尔斯的契约方法只是假定,存在着持不同的善观念的个人或群体。对于由一种正义论所提出的假设而言,它似乎并不是一种限制性过多的假设。至少,我们很难明白,一种不提出这种假设的理论将如

---

〔1〕 M. Sandel, "Justice and the Good," in Sandel ed., pp. 169 - 170. 内格尔(Thomas Nagel)也认为罗尔斯的原初状态偏向个人主义而反对社群主义或社会主义的理想(T. Nagel, "Rawls on Justice," *Philosophical Review* [1973]:228 - 29)。

〔2〕 我以前为这个观点作过辩护,见我的 *Marx and Justice* (Totowa, N. J.: Rowman & Allanheld, 1982), pp. 135 - 42。

何与我们这个不可否认地具有多元主义色彩的世界相关。事实上,当罗尔斯要我们把各方看作是一家之主的时候,他自己就鼓励了我们作这种理解,因为家庭是一种重要的社群类型。[1]

这个观点并不是说,把各方视为社群的代表并不要求罗尔斯的理论做出一些重要改变。首先,这里最后得到的可能不仅是个体分配的原则,而且是群体分配的原则。其次,我希望提出的是一个有限得多的主张:就个人权利对于保护社群具有重要意义而言,社群的代表之间达成的契约会把个人权利原则包括进他们选择的正义原则之中。因此,在契约方法中,并没有任何东西排除了对社群的考虑。

可是,为了表明这一点确实如此,并不需要把罗尔斯的契约重新解释为社群代表之间的协议。相反,当罗尔斯强调说各方并不知道各自拥有什么样的善观念,而确实知道人类心理的一般事实的时候,我们只需要照他的话来理解他。如果各方知道,参与社群事实上是人类繁荣的重要组成部分,而且也知道,他们自己拥有的善观念可能会认为参与社群很重要,那么他们就会在选择正义原则时考虑到这一点。如果正如我已经赞同的那样,个人权利可以在保护社群中扮演一个重要的角色,那么各方将意识到这一事实,它也将影响到他们的选择。但是如果这一点确实如此,那么,为了主张原初状态中的各方会选择确立个人权利的原则,我们并不需要假定各方的善观念是个人主义的。需要假定的只是——罗尔斯确实也只是假定——多元主义:各方知道,不同的个人或不同的群体可能有不同的善观念;这些善观念究竟是个人主义的还是社群主义的,这并不为人所知。这样,批评假定契约方法的社群主义者似乎就把它的多元主义假设误作了个人主义的偏见。社群主义者还指责自由主义过分地抬高正义、没有看到正义充其量是一种补救性美德,在后面探讨社群主义者对自由主义的这一诘难时,我会更仔细地考察多元主义假设以及它与其他一些正义环境观念之间的关系。

---

[1] Rawls, *A Theory of Justice* p. 128.(中译参阅罗尔斯:《正义论》,第123页。——译注)

异议：自由主义没有积极支持社群而且阻挠了社群的创建

我们持激进的社群主义观点的批评家可能仍然没有被说服来相信，对个人基本的公民权利与政治权利的承认通过保护社群从而最妥善地维护了社群的价值。他会注意到，迄今为止，我只是主张自由主义的个人权利为社群提供了有力的保护。但这并没有表明在自由主义社会，社群事实上会繁荣。自由主义政治论题的实行并没有为社群提供积极的鼓励，而只是在社群已经存在，或者有足够数量的人选择构建社群并有能力这样做的情况下，保护了社群的维系与成长。考虑到社群对于人类极为重要，一种政治体制如果只是允许社群存在并保护现存社群而没有做任何积极的事情来确保社群的繁荣，这种政治体制必定有严重的缺陷。

对这一诘难，自由主义者可能想要简单地回答：假如社群对于人类像你说的那样至关重要，国家又有什么必要积极作为以促进其成长呢？如果对社群的需要这样强烈，人们就会去创建它，而自由主义国家允许人们自由地这样做。但是这一答复太简要了。这一答复没有注意到这样的可能性，即在自由主义社会中，即使人们认识到了社群的重要价值，他们要想做出实现社群所必需的那些集体行为，可能也面临着严重的障碍。实际上，自由主义社会所助长的那种关于人的观念似乎恰恰是实现社群的最大障碍。

社群主义者会继续说，著名的自由主义思想家，包括康德、罗尔斯与范伯格(Joel Feinberg)在内，最终都将他们用以支持自由主义的论据建立在一种关于人的理想之上，即把人作为自主地选择目的的人，作为这样一个独立的主体，他把自己所有的目标与依附关系(attachment)都看作是在原则上有可能面临批评性修正的。社群主义者说，这不是偶然的。自由主义社会在其对个人基本的公民权利与政治权利优先性的强调中，通过事实上使得所有人与社群的关系都是一种严格自愿的关系，是一种可以随意解除的关系，从而在其公民中助长了这一理想。在这一意义上，自由主义社会鼓励了一种自我观，即把自我看作从根本上说是无所依附的，或者更准确地说，从根本上说是可以分离的。也许更为重要的是，几乎没有

例外,自由主义政治体制只在一些私人财产权与竞争性市场在社会组织中扮演重要角色的社会才兴旺发达。这种类型的经济体制也导致人们把他们自己看作自主地选择目的的人,看作从根本上说是无牵无挂的自我。它通过切实地回报褊狭自利的行为、惩罚利他主义以及贬低承诺而做到了这一点。竞争性市场中的人工具性地看待他与他人的所有交往,这样一来,这些关系全都可能会被修正或被放弃,这完全取决于它们是否能够继续带来利益。

在这样的情况下,许多个体将没有能力实现真正的社群,要么是因为要自主地选择目的的人的生活这样的压力会破坏他们实现社群的努力,要么是因为他们不能依靠他人的努力。总而言之(且用一条社群主义者深恶痛绝的惯用语),自由主义社会的激励机制必然导致社群的集体利益供不应求。

基于以上理由,反对自由主义的社群主义者得出结论:自由主义为社群提供的保护是不够的,支持自由主义政治论题的谨慎社群主义论证并不成功。自由主义社会鼓励了,或者说自由主义政治论题依赖于,这种关于人的理想,即把个人作为自主地选择目的的人,就此而言,自由主义是有缺陷的。因为这样的人没有能力做出要归属一个社群就必须要做出的承诺。

社群主义者指责说,在承认自由主义的个人权利的社会里,个人事实上将没有能力做出承诺,或者至少可以说,他们的承诺将是贫乏的。社群主义的这一指责是一种心理学概括。因此,它就依赖于相关的心理学数据。然而,尽管数据是必需的,却当然还不够。还需要(a)承诺的衡量标准,即一种用来衡量承诺的“深度”与“强度”的尺度;(b)某种方法,用来确定哪种类型的承诺是最重要的或者具有最高“品质”。另外,还必须有(c)某种标准,用以确定某一特定社会是否为具有可以接受的品质和深度的承诺提供了足够的机会。在可以得到这样的承诺理论之前,任何证明自由主义社会包含了倾向于阻碍承诺的力量的证据都是不完整的,而且在这种意义上也是不具决定性的,因为从承诺的立场来看,一个社会即使未能达到最优(optimize)也仍然可以是一个好社会,或者甚至是最可行的社会,只要这一社会具有诸如尊重自主这样的补偿性美德。因此,即使

能够很有把握地确定:实施自由主义的权利,或者实施人们经常发现自由主义权利与它相伴随的那种经济体制阻碍了承诺,仅仅这一点也并不能表明应该削弱自由主义的权利,更不用说完全放弃它们了。

既然这样的承诺理论现在尚付阙如——而且就我所知,还没有任何一个批评自由主义的社群主义者开始去发展这样一种理论——看来系统的论证现在已经走入了死胡同。或者,有人可能很想得出结论说,在没有这样一种理论的情况下,自由主义社会确实包含某些倾向于削弱承诺的力量这种常识性信念是一个反对自由主义的重要观点。可是,这一结论实际上是虚弱的,除非自由主义社会没有提供任何重要的抵消力量,也就是说,没有为锻造并维持重要承诺提供任何有效资源,否则就不能得出这一结论。下面我将指出,实际上自由主义社会能够提供这些东西。

我的策略不是要否定,在一个自由主义社会——即这样一个社会:基本的公民权利与个人政治权利得到维护,政治文化与经济制度都培育并且反映了人是目的的自主选择者这样的观念——相对于非自由主义社会,依附关系可能更为脆弱,某些形式的疏离与社会失序可能更为常见。我也不打算否认,某些形式的社群,甚至是一些非常让人满意的、在道德上令人钦佩的社群,在自由主义社会可能凋落。相反,我将指出,自由主义社会为作出与维持承诺提供了给人以深刻印象的资源,提供了一些为社群主义者所低估的资源。

在自由主义社会中把自我与他人联系起来

刚刚描绘的社群主义的论点假定,作为自主选择目的的人与作出承诺并维持承诺之间是相互排斥的。但情况并非如此,至少在自由主义社会是这样。事实上,我想要表明,自由主义社会为自主与承诺的相容提供了最可行的框架。当然,这种相容是通过妥协而实现的。只有在柏拉图的理想国中,或者在马克思同样具有乌托邦色彩的共产主义社会幻想中,所有的善物——每一种都处于自己最完整的形态中——才亲密无间地和谐共存。

因为没有看到在自由主义社会中可以用来把自我与他人联系起来的那些资源,反自由主义的社群主义者认为,做一个目的的自主选择者与有

能力作出深层而有意义的承诺之间是相互排斥的。之所以没有看到这一点,原因可能相当简单。反自由主义的社群主义者看来构造了下列推理链条。社群需要承诺,但是承诺并不是一个人能够简单而自由地选择与之分离的那种依附关系。一个人自由地选择的任何依附关系,他都能够自由地选择与之分离。对于自由主义的人而言,所有的依附关系都是自由选择的。因此,自由主义的人没有能力承诺,并且因为没有能力承诺,就被排除在社群之外。

可是,这一推理链条的倒数第二环是无效的,因为一个人可以自由地选择一种依附关系却并不能自由地与之分离,如果这个人是以适当的方式使自己与他人相联系的话。即使在某种意义上,社群不能被自由地选择(至少不能被直接地自由选择),个人仍然可以(而且确实在)自由地使自己与某些自己所期待的行为相联系,以便为社群的出现创造条件。在这一意义上,我们可以自由地选择社群,尽管是间接地选择。

然而在继续探讨这些可能性之前,我要强调,反自由主义的社群主义者还低估了那些甚至不是被我们间接选择的社群在自由主义社会的持久性。我尤其想到了家庭与宗教社群,在这些社群中,多数人只是发现他们自己是,并且还继续是其中的一员——从来没有选择加入进去,在许多情形中甚至从来没有认真考虑过离开的可能性。不过,我对反自由主义的社群主义者的主要回应是,考察在成为社群的一名成员的过程中自由选择的(间接)作用,同时也考察一下这一过程所涉及的承诺。

首先,考虑作为一种重要的社群形式的婚姻。黑格尔——他是当代社群主义者最重要的理论先驱,而当代社群主义者恰恰在这一点上忽略了他——指出,婚姻不是一种契约关系,不是一种纯粹自利的联合。可是他也注意到,两个人可以利用契约作为形成婚姻社群的台阶。[1]通过一份将个人物质资源汇集起来的明确的婚姻契约,或者只是受共同财产规则支配的合法婚姻,两个个体就能帮助保护并培育他们相互之间日益增长的承诺。结婚行为也以其他方式促进了承诺:即使在离婚现象很普遍

〔1〕 G. Hegel, *The Philosophy of Right*, ed. and trans. T. M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1973), pp. 262 - 265.

的社会,也很少人会否认,婚姻的解体不同于不那么正式的私通的终止,它具有一种不好的社会名声。

随着婚姻生活的继续发展,两个人的生活越来越相互交织,如果一切顺利,除非在危机时期,经济纽带与社会认可的作用就变得不那么重要了。由于最初的承诺结出了果实,这一结合的内在(或者说固有的)好处,即对这一结合本身的珍爱而不是为了得到任何外在好处(婚姻也许只是这种好处的手段),也不是为了避免婚姻解体所带来的任何惩罚或不名誉,开始占据主导地位。可是,首要的问题是,在这一社群形式发展得如此完整以至于能够以其完整形态提供自身内在的好处之前,存在着众所周知、广为践行的自愿行动,参与者可以采取这些自愿行动来引入激励因素以抵消可能瓦解联合、阻止其成长为一个真正社群的各种压力。

事实上,内在好处的首要地位可能是社群不同于单纯联合的区别性特征。我这里所谓内在好处〔1〕,并不是共同体活动的这样一些目的,它们可以不依赖于社群关系自身而得到描绘,就好像那一关系仅仅是作为实现这些目的的手段而得到重视一样。此外,这些好处以经济学家的说法,尽管是共同生产出来的,却并不是公共物品,因为它们具有排斥性——实际上是内在的排斥性。换句话说,内在好处要求两个或更多的人尽力,但就其本质而言,没有尽力的人是得不到这些好处的。应得的互信、开放性、一种稳定的在共同建立深层互爱关系过程中产生的成就感以及这样一种认识,即认识到你被一个你所深深理解的人深深理解,这些东西就是婚姻内在好处的一些实例。因为那些只是假装尽力的人在原则上不可能获得内在好处,所以没有任何搭便车问题会像威胁公共物品的生产那样去威胁内在好处的形成。社群的独特好处是参与的好处,是内在于合作过程自身当中的好处,就此而言,不尽力的人不能指望获得这些好处。

当然,这不是要否定社群也会产生排他性好处,也不是要忽略下述悲哀的事实,即,总是有这样一种危险:一些成员不尽力却要寻求这些好处,

〔1〕 我从麦金太尔那里借来“内在好处”(internal good)这个术语,见 p. 188。

同时又假装参与或者限制自己的参与,尽管这意味着内在好处的丧失。毋宁说,我的观点是,真正的社群能够产生于为自我约束而自愿援用的机制,而且,这可能足以开始建立将带来内在好处的关系,享受这些好处又会巩固最初的承诺并加强联合体,而这又会带来更多的内在好处,诸如此类。这一论断自身足以揭示出反自由主义的社群主义论点中存在的逻辑缺口:从"自由主义社会中对社群的承诺往往是人们自愿选择的"这一事实,并不能得出结论说,所有这样的承诺都是可以随意解除的。也不能由此认为,自由派人士只能持续地依靠外在约束——如,社会不认可而带来的威胁、违背契约而产生的责任或者其他物质刺激——来维持与他人的依附关系。如果这是事实,那么当社群主义者说这种纯粹从外部实施的依附关系是不那么真实的承诺时,他们也许是正确的。但情况并不是这样:按照我的解释,用来约束自己的外部机制并不是社群承诺的假冒替代品。这是我们用来创造真正承诺形成之条件的手段。

在维护他们关于自由主义不能容纳承诺这一指控时,桑德尔与其他一些社群主义者强调说,自由主义——至少是罗尔斯与德沃金的自由主义——把"自我"看作是"先于其目的而被给与的"[1]显然,必须把这一点理解为一种对自由主义政治论题之辩护所必需的前提(或那些前提的前提)的批评,因为这一论题自身根本没有提及自我的本质。

社群主义者声称,被这样理解的自我没有能力作出承诺,因此也没有能力组成社群。但是罗尔斯以这种方式描述自我的那一段文字的上下文却为那些提出这种指控的人忽略了。罗尔斯是在探讨作为一种选择方法的享乐主义(hedonism)。[2]由此,宽厚仁慈要求我们把他解读为只提出了两个观点,其中没有哪一个观点表明罗尔斯的理论(或一般意义上的自由主义)没有给承诺留下空间。第一个观点是,当一个人认为自己有能力选择时,当他把某个东西看作是潜在的目的时,作为选择者,他必定认为他自己与那一目的是分离的,并先于那一目的。换句话说,只要一个人把

---

〔1〕 Sandel, "Justice and the Good," p. 163; "The Political Theory of the Procedural Republic," in Sandel, ed., p. 115.

〔2〕 Rawls, pp. 554 - 558.(中译见《正义论》,第541 - 545页。——译注)

某个东西看作是选择对象——看作是一个人可以追求也可以不追求的某种东西——他就认为自己不同于对象并且先于对象。第二个观点是，一旦一个人在自我与选择的目的之间拉开了距离，他就有责任选择或不选择这里所提到的目的，这种责任是不可逃避的。个人总是面对某个东西——它被看作不同于自我——是否值得选择的问题。罗尔斯相信，这两个观点对于作为一种选择方法的享乐主义是致命的，因为享乐主义认为愉悦的精神状态是选择的对象，却不受这样的精神状态是否值得选择这一问题影响。可是，所有这一切与下述事实当然是完全相容的，即存在着某些东西，比如一个人对他人最基本的承诺，我们并不认为而且事实上也不可能认为它们是与我们自己完全分离的。相反，如果承诺足够深厚与稳定，我们还可能把这些承诺视作个人认同的组成部分。因此，如果一个人已经对一桩婚姻或其他社群做出了深层而完整的承诺——即使那种承诺产生于更早的自由选择——那么这个人也不会把那种承诺仅仅视为选择的对象。重要的是要注意到，桑德尔并未表明，罗尔斯关于自我先于且独立于其目的而被给与这种说法，在罗尔斯对自由主义个人权利的辩护中具有必不可少的作用。但是即使桑德尔能够证明这样一种联系，罗尔斯的那种说法本身也是无伤大雅的，无助于支持激进社群主义者提出的自由主义不能容纳承诺这种指控。〔1〕

当然，我的论点也不表明，相对于在非自由主义社会，社群在自由主义社会将同样盛行，当然就更没有表明社群在自由主义社会将更为盛行了。我甚至也没有试图去描绘大规模的社群如何从许许多多个体的自我约束活动中形成。〔2〕我仅仅指出，反自由主义的社群主义者没有给我们任何合理的理由来断定，自由主义社会或者自由主义社会所助长的视个人为自主选择目的的人这种看法，阻止了人们作出承诺，并由此阻止了人们结成社群。

---

〔1〕 W. Kymlicka, "Liberalism and Communitarianism," *Canadian Journal of Philosophy* 18(1988): 190－192.

〔2〕 这一问题的透彻研究，参见 M. Hechter, *Principles of Group Solidarity* (Berkeley: University of California Press, 1987)。

激进的社群主义者能够容纳承诺吗?

我下一步的论证转向激进的社群主义,我将指出激进的社群主义的观点未能公正对待承诺。承诺——只要我们恰当地珍惜它,并根据促使承诺繁荣的能力来评价社会秩序——必须与盲目的意念、完全非理性的情感、以及在更低的物种上可以发现的那种本能性的结合区分开来。但是如果这是事实,那么要想在社群主义对自我以及对自我与他人的关系的描绘中为承诺找到稳定而宽敞的位置,这即便不是不可能也将是很困难的。因为麦金太尔、泰勒与桑德尔不断强调,我们最重要的依附关系既不是我们选择的,也不可随意切断(然后他们进而痛斥自由主义呈现了一幅否认这一点的自我图式)。〔1〕在这样做的时候,这些当代的社群主义者就像在他们之前的黑格尔一样,冒了这样一些风险:彻底消除自主、把自我消解为一连串由一个人的社会地位所强加的、不具反省意识的角色。当社群主义者对自我的描绘与对个人权利框架的放弃相结合时,危险就变得严重了。

没有自由主义的权利所保障的对自主与独立的保护,被吸纳到社群中的,没有能力批判性地反思其角色、义务及其所在社群作为一个整体的特质的个人可能无意中就变成了不道德生活方式的共犯。实际上,个体可能会消失。但是危险甚至更严重:当选择并修正个人目的的能力减弱、批判自己行为选择的能力萎缩时,人作为道德行动者的地位就岌岌可危了。因为道德行动者就是这样一个人,其行为在某种基本的意义上是她

---

〔1〕“[罗尔斯的自由主义假定自我是]一个占有主体(subject of possession),它预先就被个体化了,先于其目的而被给与”(Sandel,“Justice and the Good,” p. 163)。也可参见 M. Sandel,“The Procedural Republic and Unencumbered Self,” *Political Theory* 12 (1984): 86。(中译见应奇、刘训练编,《公民共和主义》,东方出版社,2006 年,第 340 页。——译注)麦金太尔还说,自由主义未能认识到我们由我们在各种社群中的成员身份所构成(参见下文注 27 中引自第 205 页的引文)。泰勒阐述了并明确支持黑格尔的下述看法:自由主义(更明确地说,是体现在康德对“伦理”的强调以及对“道德”的忽视中的自由主义)认为自我从根本上说是无所依附的,它忽略了这一事实,即只有通过“植根于”社群中,我们才避免了目的上的任意性以及道德上的虚无主义(*Hegel and Modern Society*, pp. 156 - 159)。

自己的行为；一个人通过实行选择（要么直接地选择，要么间接地选择）而使得行为成为他自己的行为。

激进的社群主义者可能想要回应说，在那种恰当的社群中，来自内部的批评将是有可能的，这里所谓恰当的社群就是一个有“活生生的传统”的社群，或者像麦金太尔所说，一个有着“处于良好秩序中”的传统的社群，在其中，存在着通过“纠正信念”来实现的进步，[1]而不是一种盲目的固定行为习惯。这样一个社群的成员就既不会是无牵无挂的、光秃秃的自我，也不会是放弃了道德能动性（或者从来不允许发展它）的社会机器人。因为社群本身在一定程度上是由一种持续的自我批评传统构成的。

这种答复存在的巨大困难在于：当我们开始详细描述这样一个社群的特征时，它就开始看起来像是一个存在于自由主义框架——即一套支持基本的公民权利与政治权利、特别是宗教信仰自由、思想自由、言论自由与政治参与自由的制度秩序——内的社群。因为就像我在前面所指出，自由主义的个人权利为社群内的和平变革与进步提供了机会。如果社群主义者仅仅认为，要使得社群与承诺（真正的承诺，它不同于非反思性的、羊群般的团结）相容，并不需要个人权利，那么他们就在反对自由主义时回避了问题的实质。一个并不存在于自由主义个人权利框架内部的社群设法实现自我批评与进步，或者一开始就幸运地享有一套稳定的人道价值，尽管很有可能发生这样的事情，但是这样的事情纯粹是撞上了好运。自由主义的政治论题建立在一个合理的假定上，即我们不堪依赖这样的运气。

解释显见义务的规范效力

一种密切相关的社群主义批判是以义务而不是承诺的词汇来表达的。这一指责说自由主义未能解释被我们当作一种重要义务的东西——那些我们并未经过契约或许诺而明确地承担起来的义务——的有效性（即规范效力）。父母对其小孩的义务，公民对其国家的义务都是例子。

---

〔1〕 Macintyre, p. 146.

这些并非自愿选择的义务被说成是特殊义务，不同于普遍性或一般性义务，因为这些义务被认为是来自于一种或另一种特殊关系（或者在一定程度上由特殊关系构成）。

如果这一诘难只是说，自由主义没有为非自愿选择的特殊义务的规范效力给出解释，那么自由主义可以答复说，无论是自由主义的政治论题还是其辩护框架都不需要提供这种解释。自由主义——即便我们对它作更宽泛的理解，认为它不仅仅包括自由主义政治论题——并不打算成为完备的道德理论，因此它并不需要为所有类型的义务给出解释。

倘若社群主义的反驳要为自由主义提出一个问题，那么它就必须被赋予一种更强有力的表述。这种反驳的内容就必须是，自由主义政治论题的辩护框架妨碍了对特殊的、非自愿选择的义务的规范效力加以充分解释。然而甚至这样也还是不够。如果这一表述要想成为一个不仅仅是反对自由主义的而且也是支持社群主义的观点，那么它就必须表明，与自由主义相比，社群主义为这里所说的义务的有效性给予了更好的解释。

在本文的篇幅内不可能去探讨这个问题，即一种对自由主义政治论题的合理辩护能否被整合成一种完备的道德理论。不过，对于我们所谓特殊的、非自愿选择的义务如何间接地产生于责任的自愿承担这个问题，我在前面的评论，即关于对他人的承诺在自由主义的框架内何以能够源自于自愿选择的行动这个问题的评论，已经为解释这个问题提供了一个起点。

我不打算在这里探讨这一想法。相反，我要考察两条论证路线，这两条论证路线被用来表明社群主义对特殊的、非自愿选择的义务给予了更优越的解释。第一条路线由桑德尔对社群关系与个人认同之间的联系的讨论所暗示出来，第二条路线由泰勒对社会义务的“客观性”所作的黑格尔式解释所暗示出来。

桑德尔的观点既有趣，又让人难以捉摸。我所提供的是一种试探性的重构，旨在表明，桑德尔对自我与自我的目的之间的关系所谈的一些东西，为什么可以被看作是在提供材料去论证下述结论：在解释特殊的、非

自愿选择的义务的有效性方面，社群主义能够比自由主义做得更好。〔1〕首要的想法是，社群主义包含了这样一种自我观，即认为自我在一定程度上是由与他人的关系所构成，而自由主义把所有与他人的关系、事实上把所有的依附关系与目标都看成纯粹偶然的、独立于自我的以及可以随意解除的。这一论证会这样进行：作为那些依附关系——即在一定程度上构成了自我的那些依附关系——之特征的显见义务具有一种有效性，如果所有的依附关系都纯粹是偶然的，这些义务就没有这样的有效性。

可是，很难明白，为什么某些依附关系在一定程度上构成了自我这种观点具有这种规范性后果。设想我通过对我的行为进行反思发现我是一名种族主义者，就是说，我发现我与我生活于其中的种族主义社群其他成员的关系不是偶然的依附关系，而是我的认同的组成部分。关于我作为

---

〔1〕 在下面的段落里，桑德尔非常接近于在明确宣称，那些（在一定程度上）构成了一个人的认同的承诺就是或者说引起了有效的义务："但是我们不能以这种方式（即像自由主义那样——本文作者注）把我们自己看作是独立的，除非极大地牺牲这些忠诚与信念，这些忠诚与信念的道德力量部分存在于这一事实中，即依靠这些忠诚与信念来生活是与把我们自己理解为我们之所是的特殊人分不开的——即把我们自己理解为某一家庭、社群、国家或民族的成员，理解为某一历史的承担者，理解为某一场革命的儿女，理解为某一共和国的公民。诸如此类的忠诚不只是我凑巧拥有的价值或我'在任何给定时间都支持'的目标。这些忠诚超出了我自愿承担的义务以及'我对人类本身所负有的自然责任（natural duty）'。这些忠诚允许出现这样一种情况：我对于某些人负有比正义所要求（甚或允许）的还要多的义务，不是由于我已经做出过的同意，而是由于那些或多或少比较持久的依附关系与承诺——它们在一定程度上共同界定了我是谁。"（Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 179）（中译参阅桑德尔：《自由主义与正义的局限》，万俊人等译，译林出版社，2001 年，第 216 页。——译注）麦金太尔（p. 205）写道，我从我的社群"获得我的认同，"然后与桑德尔一样，麦金太尔似乎断定，意识到某种东西是一个人认同的一部分，这种意识构成了一个人的义务或者揭示了一个人的义务是什么："我是某个人的儿子或女儿，又是另外某个人的表兄或叔叔；我是这个或那个城市的市民，……我属于这个氏族、这个部落、这个民族。因此，对我来说是善的东西必然对占据这些角色的人来说也是善的。"……"对人来说，关键的问题不是关于他们自己的原创者（authorship）这个问题；我只有首先能够回答前一个问题'我发现我自己是哪个故事或哪些故事的一部分？'，然后我才能回答'我要做什么？'这个问题"（中译参阅麦金太尔：《追寻美德》，宋继杰译，译林出版社，2003 年，第 279、274 页。——译注）

该社群的一部分所意识到的义务的有效性,无论如何也不能得出任何结论。

当然,把个人认同的论证缩小到只是去提示"应当"意味着"能够",这也是可能的。那么,其要点将是,一个人不可能有义务去做(或者不去做)其心理状态禁止他做(或者不做)的事情,而且,某些人的显见义务与他们对自我的感觉联系得如此紧密,以至于他们在心理上无法把这些义务视为无效,甚至无法不尝试着去履行这些义务。

即使这一缩小了的论证形式也要求认真地加以限制:对于一个声称因为他是他自己所以就必须以某种方式(我们知道那种方式是不正当的)行动的种族主义者,恰当的答复是告诉他,他应该放弃他的种族主义自我。但是不管这种深层次的心理转变是否可能,一个人的显见义务是或者被认为是其认同的一部分这一事实,并不表明这些义务是有效的。

支持同一个反自由主义结论的另一种论证由查尔斯·泰勒所提出,但是它却源于黑格尔。在黑格尔的观点以及在泰勒对黑格尔观点的支持性阐释中,要点是,在某种意义上,作为社会关系——即构成了我们社群的那些社会关系——之特征的显见义务是有效的,而自愿承担起来的义务则不是,因为前者不同于后者,它是客观化的(objectified)。详细说明了这些义务之内容的那些规范并不只是存在于个人的意识或意志当中,而且还体现在社会制度与实践中。在那种意义上,这些义务是"客观的",它们为选择提供了"外在的标准",不像那些只是存在"于我们身上"的纯粹任意的偶然或"主观"愿望,根据自由主义的观点,这些愿望被说成是为选择提供了唯一的根据。[1]

表面上看,这一论点明显是无效的:从一项义务在体现于社会制度与实践中这一意义上被客观化这一事实,并不能得出它客观有效的。当然,在黑格尔那里,从客观化了的东西到客观的东西这一推理并不被认为是

[1] 泰勒随黑格尔之后宣称,规范"不可避免地来自"体现在社会制度中的社会实践("Hegel: History and Politics," in Sandel, ed., p. 184)。他把这种"客观化了的"规范与人(按照自由主义的方式所设想的人)的主观规范相对比,泰勒将后者描述为"在任何现实中都毫无根据(quite unsubstantiated)"(p. 187)。

直接的。它是通过形而上学的(事实上是神学的)前提居间调解而实现的。粗略地说,在黑格尔看来,客观化了的规范具有一种纯粹主观的行为原则所没有的有效性,因为体现这些规范的社会制度是绝对精神(或神,他有时候也这样说)的体现。这种填充客观化之物与客观(也即有效)之物之间的鸿沟的办法支付了过高的代价,多数当代社群主义者会不愿意支付这一代价。如果社群主义的批评依赖于神学前提,它就与当今的公共政策争论以及西方政治哲学的主流没有多少关系。

还有另外一种单独依靠世俗的前提来填充这一鸿沟的办法。这可以称为进化的保守主义观点。其主要论题是,体现在最基本的社会制度与实践中的那些显见义务是有效的(或者比那些没有体现于其中的显见义务有更多的有效性),因为这些义务是选择的进化过程的结果,在这一过程中,更合理的规范往往会在各种不同社会安排的相互竞争中胜出。这可能就是柏克的看法,作出一些修正后,也是哈耶克的看法。

本文不可能对这样一个宏大的假设给予充分的阐述以及系统的评价。我只想提出三点,它们对以这种方式构想出进化的保守主义观点以便维护社群主义对自由主义的批判的前景提出了严重的质疑。第一,在我们提出是否能够通过把特殊的、非自愿选择的义务与合理的社会安排紧密联系起来从而解释这些义务的有效性这个问题之前,对于社会安排的合理性的标准是什么这个问题,还需要说出更多的东西。特别是,社群主义者仅仅说合理的社会安排就是那些最大程度促进了社群的共同利益的安排,这是不管用的,因为这样做不仅回避了是否存在不可化约为个人利益的共同利益问题,而且也回避了在任何特定社群中共同持有的善观念是否真的合理的问题。

第二,保守主义的进化论点不能表明当前的社会安排是合理的;它最多能表明这些社会安排比与之竞争的选择更为合理。同样,在进化生物学中,经过自然选择而获得的特征可能曾经有适应能力但也可能不再能适应环境。

第三,对于不同社会安排之间的竞争会选择更合理的方式的条件,还必须进行更多的探讨。自由主义者可以主张,只有在自由主义框架——特别是政治参与权与思想及言论自由权——提供的条件下,我们才能指

望更合理的社会安排会出现并继续起支配作用。除非进化的保守主义论点能够以反驳自由主义的回答的方式被发展出来，或者除非采用某种更强硬的论点，否则，自由主义不能就某些类型义务的有效性提出与社群主义一样充分的解释这一指责，似乎就没有根据。值得注意的是，泰勒明显赞同一个删节版的（也是无效的）黑格尔论证，可能是因为他发现必需的神学前提无法接受，但是又未能发展出一种世俗的论证来填补这条鸿沟。

上述三点没有一项是要说，自由主义的确为所有类型的义务提供了一种充分的解释。但是除非可以表明社群主义提供了更好的解释，否则，自由主义这一所谓的缺陷并不是偏爱社群主义的理由。

正义的地位与多元主义假设

使得社群主义思想令人激动而又带有挑衅意味的东西在很大程度上是它对正义的批评态度。然而，就这一论证的性质与含义而言，这里也有严重的含糊不清。就正义被看作是一个个人权利问题而言，我们已经比较深入地考察了社群主义者对正义的指责，并在答复中指出，自由主义的个人权利对于社群也有相当大的价值。

社群主义对正义的另一方面批评由桑德尔提出，尽管与前面谈到的紧密相关，但还是有所不同。桑德尔宣称，自由主义没有能够认识到正义的一个基本局限。按照桑德尔的看法，正义不是社会希望实现的最高美德，它充其量只是一种补救性美德，其价值和它要补救的缺陷的存在成正比。〔1〕只是因为我们的社会（自由主义社会）如此严重地遭受着这一缺陷的折磨，我们才如此重视正义。正义要去补救的缺陷就是社群的不存在，或者更准确地说，是多元主义，是共同持有的共同善观念的缺乏。

因此，正义所处环境的显著特征就是多元主义，而且多元主义是一个程度问题。随着多元主义的大量增长，对正义原则的诉求变得更为急迫，正义的价值也开始得到更高的评价。随着多元主义的减弱以及在善观念上获得更大的共识，对正义原则的需要会逐渐变小，作为一种美德，正义的地位也就相应下降。

---

〔1〕 Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 31,183.

同样应该把两项主张区分开来:一个论题是,正义是一种补救性美德(补救论题),另一个论题是,对正义原则的需要以及正义原则的价值随着多元主义的程度而变化,或者说随着在共同善观念上的分歧程度而变化(比例论题)。

比例论题可能是无懈可击的。不管怎样,提倡自由主义政治论题的人都不必否认其真实性。他可以仅仅指出,多数现代社会,包括我们自己的社会,事实上是充分多元化的,足以使得对各种正义原则——包括那些阐述自由主义个人权利的原则——的依赖相当宝贵。可是,另外,自由主义可以指出,任何可行而可欲的社会都会需要各种正义原则,包括自由主义的个人权利,即使这个社会中存在的关于共同善的共识比现代社会通常所展示的要多得多。

正如我在其他地方所极力主张的一样,个人权利即使在就共同善是什么有一致的看法、并且人们普遍致力于实现它的社会中,也具有宝贵的作用。[1]因为即使在这样的社会,对于共同善如何被具体而详细地解释,或者对于实现共同善的恰当手段和策略,也存在严重的、事实上是激烈的分歧。尽管存在着这些分歧,但是个人权利,特别是政治参与权、言论自由权以及结社自由权,能用来抑制和疏导这些分歧并保护社群。因此,即使比例论题是正确的——即使正义原则的价值与对正义原则的需要随着多元主义的程度而变化——正义可能仍然是非常重要的,事实上是必不可少的,甚至在就共同善问题存在着高度共识的社会也是如此。

一旦意识到这一点,补救论题,至少如果它被认为是对自由主义政治论题的一种批评的话,似乎就相当不合理。认为只是在缺乏社群或社群不完整的地方才需要正义,所以正义是补救性美德,这就意味着导致我们依赖于正义原则的那种分歧是不幸的缺陷、令人惋惜的瑕疵。换句话说,这意味着作为一种补救,正义是次优的(second - best)。生活在不存在需要补救的缺陷的社会就会更好一些。可是,这看来完全是错误的。为什么使正义富有价值的那种极其微小的分歧(在共同善的具体解释或者实现共同善的恰当手段方面的分歧)竟然应该被认为是某种缺陷?只有接

[1] Buchanan, *Marx and Justice*, pp. 164 - 168.

受绝对和谐的理想并拒绝赋予多样性以任何正面价值(不管是多么有限的价值),才会把正义所处的环境所包括的极微小的多元主义视为是缺陷。

如果同意这样极端严格的同质性理想,这就意味着正义是一种补救性美德。但是这样一来,正义是一种补救性美德的主张就不会有任何刺伤力。既然我们这个世界的各个社会都离价值观念的彻底共识这种理想如此之远,正义对于我们就仍然非常重要。并且就正义包括个人权利而言,声称对这些权利的尊重"只不过"是一种补救性美德,这听起来是不真实的。

把社群的价值整合进自由主义理论的核心

我在本文中的策略一直是,区分开自由主义政治论题(国家应该保护个人基本的公民权利与政治权利)与对这一论题已经作出或能够作出的各种辩护。的确,社群主义对"自由主义"的某些批判,在反对某些对自由主义政治论题的辩护方面,或者在反对某些比较宽泛的关于人与社会的观点(这些观点有时候被称为自由主义)方面,可能是有效的。但是社群主义者继续他们的批判,就好像自由主义政治论题只能以一种否定社群的重要性并以忽略社群为代价来抬高个人自主的价值理论或心理学理论为基础而得到辩护一样,他们就犯下了错误。

我已经指出,自由主义政治论题的辩护基础不必也不应该被解释得如此狭隘。提倡自由主义政治论题的人可以接受一种扩展了的心理学理论以及一种内容更丰富的善理论,也可以同时承认自主与社群的根本重要性。

我论证的最后一步是要表明,几种最杰出的自由主义理论已经包括了一种能够从根本上容纳社群价值的结构。我在这里的评论只想要指出非常重要的这一点——社群主义者忽略了这一点——而不是去详尽地提出相关的结构,也不是去为自由主义政治论题提出完整的辩护。

三位当代影响最大、理论最系统的自由主义理论家——罗纳德·德沃金、乔·范伯格与约翰·罗尔斯——都可以被解释为,最终是基于同时包括个人自主的价值与个人幸福的价值的规范性观点来为自由主义政治

论题辩护的。此外,这些理论结构所包含的幸福概念相当宽泛,足以容纳这一论题,即幸福的重要(甚至是最重要)组成部分就是参与社群以及成功地追求共同目的。

就德沃金而言,的确如此。这也许再明显不过了。他想要从他认为是所有人最基本权利的那种权利——即受到平等关心与尊重的权利——中推出对自由主义政治哲学具有决定意义的个人公民权利与政治权利。[1]"关心"与"尊重"这两个术语——如果我们要避免下述苛刻的理解:这两个术语是选择不当的同义词并因此是多余的——分别表示幸福的价值与自主的价值。换句话说,德沃金根本的规范论题是,我们应该对每个人的利益表示出平等的关心,对每个人的自主(或对作为一个自主个体的他)表示出平等的尊重。注意,在"关心"一词所指的幸福这种观念中,没有任何东西要求应该仅仅以一种个人主义方式来理解它,更不要说应该以自我中心或自私的方式来理解它了。如果像社群主义者所主张的那样,对人而言的那种善,或者至少那种善的重要组成部分,就在于通过参与社群来成功地追求共同善,那么,德沃金所说的基本权利在原则上就能实现这一点。

同样,如果罗尔斯赋予基本公民权利与政治上的个人权利的优先性最终要么建立在个体自主与幸福这种理想之上,要么建立在多元主义条件下社群的繁荣这种理想之上,那么就没有理由指责罗尔斯忽略了社群的价值。如果对前面叙述过的假想契约(在其中,参与各方是社群的代表)作社群主义解释,这就显然如此了。但是即便把假想契约中的各方解释为单纯的个人,根据这种解释,我们也要把罗尔斯归于他们的动机理解为做一个有批判能力的目的选择者与有效的目的追求者这种欲望。正是这一欲望引导这些人选择基本善,包括基本的公民权利与政治权利,因为这些善既是追求目的的有效手段(因此有助于幸福),也为批判性选择目的及修正目的提供了条件(因此有助于运用自主)。与德沃金的理论一样,这一理论结构也承认幸福在很大程度上是一个成功地追求共同目的

---

[1] R. Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977), pp. 181, 272-273.

的问题。

在这里考虑的三种自由主义观点中，范伯格的观点似乎最不能公正对待社群。因为范伯格的观点从根本上说似乎是一种单一价值理论，那个单一价值就是自主。毕竟，在刑法的道德限度问题上，他自己描述的自由主义立场似乎把个人自主的理想，或者以他自己喜欢的话说，“个人主权”(personal sovereignty)，当作是道德的基础。[1]

我在其他地方已经指出，这一表象具有欺骗性。[2]事实上，范伯格的理论(至少含蓄地)承认有两种基本价值，即自主与幸福，要将二者相互“平衡”，而不能让幸福从属于自主。范伯格的观点是，对于一个其行为达到了“真正的自愿性”门槛的人，自主是首要的价值，实际上是绝对的价值，除非他人的正当利益由此而受到了威胁。这相当于这样的论题，即自决的基本权利——各种自由主义的公民权利与政治权利就被认为来自于它——被赋予所有那些而且仅仅是那些满足了自愿性标准的人。一旦这一标准得到满足，自决权利得到适当承认，那么自主的价值就单独地占据了控制地位，个体的幸福就没有被赋予任何分量，用来支持干预个体自主的家长主义论据立即就遭到了拒斥。甚至在制订刑事法案的协商范围中也没有将这些论据作为合理的理由加以考虑。可是，一旦我们理解了范伯格“真正的自愿性”标准是可变的这一理论的完整含义，幸福的价值而不仅仅是自主的价值已经在理论的更深层次上被考虑进去这一点就变得显而易见了。

按照范伯格的理论，何种“程度”的自愿性对赋予自决权利来说才足够，从而对赋予自主相对于个人自身幸福的考量以绝对的优先性来说也是足够的，这取决于个人做出的错误决策(如果允许个人自主行动的话)

---

〔1〕 J. Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law*, vol. 1, *Harm to Others* (New York: Oxford University Press, 1984), pp. 52-54.

〔2〕 A. Buchanan and Dan W. Brock, *Deciding for Others: The Ethics of Surrogate Decisionmaking* (Cambridge: Cambridge University Press, 出版中)，第二章。在那里，我引用了范伯格《刑法的道德限度》第三卷(J. Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law*, vol. 3)以及《对自我的伤害》(*Harm to Self*,)第20章的相关段落并作了详细分析。

的风险。范伯格的看法是,风险越大,也就越有必要将下述可能发生的事情减到最少,即在将一种自决权利赋予他时我们是在犯一种错误:由于不当地尊重自主而使他遭受幸福上的损失这种错误。[1]因此,为了最大程度降低我们的道德风险,在设置自愿性的门槛上我们需要保守一些,为更具风险的决策设定更高的标准。

可是,改变自愿性门槛足以赋予个体自决权利,这一理据只在下述情况下有意义,即不仅对自主的尊重,而且对幸福(尤其是因为遭受伤害而导致的幸福的损失)的关心,都被承认具有一定道德分量,而且要与自主的价值相权衡。否则,决策的风险不会给我们任何理由来冒不必要地限制自主这种风险,而对自主的这种不必要的限制是因为我们提高自愿性门槛所致。因此,范伯格改变自愿性门槛的理由就使他走向了自主不是唯一的价值这一观点。一旦承认该理论的深层结构同时包含了幸福与自主,主张参与社群、追求共同目的是幸福的重要组成部分就没有了什么障碍。

这一点无非是证明,自由主义政治论题的一些杰出支持者所拥护的基本辩护结构在原则上既能够容纳自主,又能够容纳社群价值的根本作用。到目前为止,对于以这种方式扩展自由主义的辩护基础会如何影响要从这种基础中导出的个体公民权利与政治权利的范围与限度这个问题,我还只字未提。

就像我在前面提到的谨慎社群主义论点所表明的一样,仅仅以个体自主价值为基础的论点与仅仅以保护并允许社群和平变革的必要性为基础的论点,似乎得出了同样的结论:国家应该承认基本的公民权利与政治权利,或者至少应该承认言论自由、宗教信仰自由、结社自由与政治参与自由等权利。但是一旦我们落实到一些具体的情形中——即针对如何划定这些权利的准确范围与限度这个问题提出了一系列恼人问题的那些情形——以自主为基础和以社群为基础的论点就可能分道扬镳,导致对这些权利不同的、实际上是相互冲突的具体解释。[2]

---

[1] Feinberg, *Harm to Self*, p. 118.

[2] 感谢 David Gill 帮助我澄清了这一点。

例如,假定我们忽视社群的价值而只承认以自主为基础对言论自由的论证(可能还可以补充以对个人幸福的关心为基础的论证,在这里,对个人幸福的关心被以一种纯粹个人主义的方式解释,同时又不承认参与社群是个人幸福的重要组成部分)。这样一个有限的论证可以为一种相当广泛的、几乎不受限制的言论自由权利辩护。另一方面,如果在决定言论自由权利范围的问题上,我们允许社群价值作为一种具有有独立重要性的因素,我们就会发现,只有更有限的言论自由权利能够得到辩护。

假定,像一些社群主义者主张的那样,在某些环境下运用非常广泛的言论自由权利——例如,不受限制的散播“色情作品”——威胁到一个现存社群的繁荣。如果真是这样,而且如果背后的理论——即个人的言论自由权利以之为基础才得到了辩护的那种理论——要赋予社群价值以独立的重要性,那么与只考虑自主相比,该理论可以为更多的权利限制进行辩护。在为个体权利进行辩护时,传统的自由主义者与谨慎社群主义者有时可能行进在同一条道路上,但是最终道路有可能分岔,而且他们可能不得不分手。本文考察的社群主义论点中,没有哪一个论点单独地或与其他论点一道支持了激进社群主义对个人权利的拒斥。可是,它们确实提出了强有力的理由来拒绝这一观点,即基本的个体权利永远不能为了社群的利益而受到干预或限制,而只能为了保护其他个人权利才可受到干预或限制。这个观点事实上是大多数所谓自由派政治哲学的特征。

结　论

那么,社群主义对自由主义的责难究竟有什么根本价值呢?社群主义的有些论点不清不楚,有些论点又无关宏旨,尽管如此,社群主义理论家还是作出了重大贡献。他们为认真对待社群的价值、从而为承认自主的价值的局限性以及纯粹个人主义式的幸福观念的局限性提供了强有力的理由。可是,这些理论家并未证明自由主义的政治论题是错误的,除非把该论题理解为要求个人权利具有绝对优先性,他们更没有证明应该放弃个人权利观并以共同善的观念取而代之。我的分析表明,支持自由主义政治论题的最有力的辩护框架有办法整合社群主义思想中大部分有价值的东西,而同时又既不放弃自由主义所独具的对个人权利的特别看重,

也不放弃与近来的分析政治哲学不同的系统思考正义的努力。一种成功地消化了最有说服力的社群主义思想的政治哲学,几乎肯定会包含比通常与自由主义联系在一起的那种个人权利观更为精致也更为合格的个人权利观,但我相信,可以很有把握地说,它仍然会坚定不移地承诺个人权利的观念。这种理论的发展将意味着自由主义与社群主义中最好部分富有成果的汇合,而不是一方对另一方的胜利。

Allen E. Buchanan, "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism, in *Ethics*", Vol. 99, No. 4 (Jul., 1989), 852 - 882.

社群主义对自由主义的批判*

[美]迈克尔·沃尔泽/文　毛兴贵/译　刘训练/校

一

众所周知，智识上的时髦理论都非常短命，这与流行音乐、艺术与服饰中的时尚非常相似。但是，有些时尚似乎经常重复出现。它们就像褶皱裤或短衬衫一样，是一个范围更大也更占主导地位的稳定现象（在这里，就是指某种着装方式）的一些变化无常的特征。它们生命短暂却反复出现；我们知道它们的短暂性并预料到它们会重新出现。不用说，裤子不会永远带褶皱，衬衫也不会永远是短式的。反复出现是常态。

尽管社群主义者对自由主义的批判是在一个文化意义要高得多的层面（一个要高无限多的层面？）上进行的，但它与裤子打褶是相似的：短暂但是必然会重新出现。这是自由主义政治与社会组织所具有的一向都是断断续续的特征。没有任何自由主义的成功可以使得这种批判永远失去吸引力。同样，任何社群主义的批评无论多么犀利，它最多也不过是自由主义的一个变化无常的特征。也许某一天会有一次更大的转变，就像贵族式的及膝短裤转变为平民的裤子一样，这场转变将使得自由主义及其批评者一样地不合时宜。但是，目前我还没有看出任何类似于此的迹象，我也不能确定我们是否应该期望它。目前，对于一种反复出现的批评，有很多东西可说，这种批评的提出者只期望获得一些小小的胜利和部分的融合，当遭到抵制、反驳或限制的时候，他们就暂时隐退，不过只是为了东山再起。

---

* 本文最初是 1989 年 9 月在哈佛大学法学院杜威讲座作的演讲。——原注

人们通常把社群主义与社会民主主义(social democracy)相比较。社会民主主义已经成功地在自由主义政治身边建立起了永久性的势力,有时候它还与自由主义政治相结合。社会民主主义也有一些偶尔很时髦的批判者,这些批判者从特征上说主要是无政府主义者和自由至上主义者。由于它支持某些类型的共同体特性,所以,与自由主义相比,它不那么容易受到社群主义者的批评。但是,它从来不能完全摆脱这种批评,因为自由主义者与社会民主主义者都致力于经济增长,都要处理(尽管以不同的方式)由经济增长所导致的无根的社会结构(deracinated social forms)。在现代社会,共同体(community)本身主要是一种意识形态性的存在,它没有自己经常性的批评者。它之所以能时不时地时髦一阵,就是因为它不再能够无处不在地存在;而一旦当它时髦起来的时候,它就会受到批判。

然而,社群主义的批判还是一种强有力的批判;如果它不能占据我们的心智与情感,它根本就不会再次出现。在本文中,我将考察当前美国各种版本的社群主义的力量,然后提出一种我自己的版本——它也许没有我开始所要考察的那些版本更有力,但却更容易合并到自由主义(或社会民主主义)政治中去。我并不打算(我几乎也没有能力)埋葬社群主义,尽管我愿意等待它以一种比目前更连贯、更犀利的形式重新出现。当今社群主义的批评所存在的问题——我不是第一个注意到这个问题的人——是,它提出了两个不同且相互之间有着深刻矛盾的反对自由主义的论点。一个论点主要针对自由主义的实践,而另外一个论点则主要针对自由主义的理论,但它们不可能都正确。每一个论点都部分正确,这是有可能的——实际上,我要坚持的恰恰就是这种部分有效性的观点——但每一个论点都是通过削弱对方的价值才成为正确的。

二

第一个论点主张,自由主义的政治理论准确地反映了自由主义的社会实践。就好像马克思主义的意识形态反映(ideological reflection)学说完全正确并在这里得到了体现一样,当代西方社会(尤其是美国社会)被看作是极端孤立的个人、理性的自利主义者、存在主义的行动者、受到他

们不可剥夺的权利的保护并因为这种权利而分裂的男男女女的大本营。自由主义正确地揭示了自由主义者所创造的自我中心的社会(asocial society);但事实上,自由主义者并不是像他们的理论所表明的那样,从虚无中创造了这个社会,而是在与传统、共同体和权威——一旦摆脱了它们,它们就被遗忘——进行斗争的过程中创造了这个社会。因此,自由主义的实践似乎根本没有历史。人们大搞仪式庆祝这种斗争本身,却很少对它进行反思。自由主义社会的成员没有共同的政治或宗教传统;他们只能说出一种有关自己的经历,即从虚无中进行创造(*ex nihilo* creation)的经历,这种经历始于自然状态或原初状态。每一个人都把自己想象为绝对自由的、无牵无挂的(unencumbered)、自足的;每个人进入社会并接受社会义务,仅仅是为了将自己的风险降到最低。他的目标就是安全,正如马克思所说,安全就是"他自我中心主义的保障"。正如他所自我想象的那样,他**真的**是,

> 这样一个人:从共同体中分离出来了,退回到自身,全神贯注于他的个人利益,根据个人的变化无常而行动。……人与人之间唯一的纽带就是自然的必然性、需要与个人利益。[1]

(为了使我的句子与马克思的句子相一致,我使用了阳性人称代词。但是,这第一种社群主义的批评对女性的经历来说是否有效:必然性与个人利益是她们之间的唯一纽带吗? 这是一个很有意思的问题,这里不做讨论。)

青年马克思的著作代表了社群主义批判的一种早期形态,他的论点于19世纪40年代首次提出,并以强有力的形式出现在今天。阿拉斯代尔·麦金泰尔对现代智识生活与文化生活之缺乏连贯(incoherence)以及叙事能力之丧失的描述,就是以现代最新的理论性语言提出了类似的观

---

〔1〕 Karl Marx, "On the Jewish Question," in *Early Writings*, ed. By T. B. Bottomore (London: C. A. Waltts, 1963), p. 26.(中译文参见《马克思恩格斯全集》,第一卷,人民出版社,1956年,第439页。——译注)

点。[1]但是,对于社群主义对自由主义的批判来说,唯一必需的理论就是自由主义本身。所以,批评者认为,他们必须要做的事情就是认真对待自由主义理论。个人完全由其意愿构成,摆脱了所有联系,没有共同的价值,没有约束性的义务,没有习俗或传统——没有眼睛,没有牙齿,没有味觉,没有任何东西——这样一种自我描述只有在为了贬低它时才会提到它:它已经成为真正的价值缺失。这样一个人的真实生活会是什么样子?假设他将自己的效用(utility)最大化,那么,社会就变成一场所有人反对所有人的战争,即我们所熟悉的你死我活的竞争,这种竞争正如霍布斯所说,"没有别的目标,没有别的桂冠,只有跑在前面是最重要的"。[2]假设他享有自己的权利,社会就会被化约为孤立自我的共同生存,因为根据这第一种批判,自由主义的权利更多地与"退出"(exit)而非"表达"(voice)相关。[3]这些权利在分居、离婚、退隐、疏离、独处与政治冷漠中得到了具体的体现。最后,个人的生活可以用效用语言与权利语言这两种哲学语言来描述,这一事实,正如麦金泰尔所说,进一步说明了它缺乏连贯:自由主义社会中的男男女女不再能够获得一种单一的道德文化,在这种文化中,他们可以学会应该如何生活。[4]对于美好生活的本质,不存在共识,也没有公共的心灵交流,因此,比如在萨特的存在主义中,个人的变化无常的胜利实质上是日常生活的变化无常在意识形态上的反映。

我们自由主义者有自由进行选择,也有权利进行选择,但是,除了对

[1] Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981).(中译本见麦金太尔:《德性之后》,龚群等译,中国社会科学出版社,1995年;也见《追寻美德》,宋继杰译,译林出版社,2003年。——译注)

[2] Thomas Hobbes, *The Elements of Law*, Part I, ch. 9, para. 21。我注意到,第一类社群主义批评者最喜欢批判的两位哲学家就是霍布斯与萨特。是否有这种可能呢,即这两位根本就不是一般意义上的自由主义者的哲学家却最好不过地揭示了自由主义的本质?

[3] 参见 Albert Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970)。(中译本见阿尔伯特·赫希曼:《退出、呼吁与忠诚》,卢昌崇译,经济科学出版社,2001年。——译注)

[4] MacIntyre, *After Virtue*, chs. 2, 7。

我们自己反复无常的利益和欲求所作的反复无常的理解以外,我们没有任何标准来指引我们的选择。因此,我们的选择缺乏整体性与连贯性。我们几乎想不起来我们昨天的所作所为;我们也没有任何把握可以预言我们明天会做什么。我们无法对自己做一个恰当的描述。我们不能坐到一起讲一些明白易懂的故事,只有当我们所读到的故事是没有情节的零碎叙事、是不成调的音乐与抽象艺术在文学上的对应物时,我们才能在这些故事中认出我们自己。

在这第一种社群主义批判看来,自由主义社会实际上是支离破碎的;共同体恰恰相反,它是一致性、联系与叙事能力的发源地。但是,我在这里不太关注对这种失去的伊甸园(指共同体——译注)可能会提出的不同解释,相反,我更为关注的是这样一种一再出现的主张,即在失去伊甸园之后支离破碎就是一种现实。这是所有当代社群主义的共同主题:新保守主义的哀叹、新马克思主义的控诉,以及新古典主义或共和主义的绝望。(我们需要加上前缀"新",这再次表明了社群主义的批评具有时断时续或反复出现的特点。)我认为,这是一个棘手的主题,因为,如果自由主义理论的社会学论据是正确的,如果社会真的完全被支解成个人之间问题重重的共同生存,那么我们完全可以认为,自由主义政治是处理这些分裂问题的最佳办法。如果我们要从一大群孤立的个人中创造出一个人为的、非历史的联合体,那么我们为什么不采用"自然状态"或"原初状态"作为我们的概念起点呢?鉴于我们的分裂状态,既然我们几乎不可能在善的问题上达成一致,那么我们为什么不承认——以标准的自由主义方式——程序正义相对于各种实质性"善"的观念所具有的优先性呢?迈克尔·桑德尔问道:一个由赋予正义以优先性的人所组成的共同体能否不仅仅是一个陌生人共同体呢?[1]这是一个很好的问题,但反过来问

---

[1] 这是 Richard Rorty 对 Sandel 的论证所作的概括,"The Priority of Democracy to Philosophy," in *The Virginia Statue for Religious Freedom*, ed. By Merrill D. Peterson and Robert C. Vaughan (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 273; 参见 Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)。(中译见桑德尔:《自由主义与正义的局限》,万俊人等译,2001 年。——译注)

却更为恰当：如果我们真的是一个由陌生人所组成的共同体，那么，除了把正义放在第一位之外，我们还能做什么呢？

三

社群主义对自由主义的第二种批判使我们摆脱了这种完全合理的论证思路。这种批判主张，自由主义的理论从根本上歪曲了现实生活。世界并非如此，也不可能如此。男男女女摆脱了所有的社会义务，完全没有任何义务或责任，每个人都是自己生活唯一的创造者，没有任何尺度与共同标准来指导这种创造活动。这一切都是虚构的。一个群体中的每一个成员都由自己的父母所生，他们的父母又有自己的朋友、亲人、邻居、同事、教友与公民同胞——事实上，这些联系与其说是选择的，不如说是继承的或遗传的。因此，他们彼此之间怎么可能是陌生人呢？自由主义完全可以强调纯粹契约性义务的重要性，但下面这种看法（霍布斯有时候似乎就持这种观点）显然是错误的：我们所有的关系都是纯粹的"市场性友谊"（market friendship），这种友谊具有自愿性与自利性的特点，一旦它们不再能带来利益，这种友谊也就结束了。[1]在社会中长大的人将会发现自己身处各种关系模式、权力网络以及意义共同体之中，这是人类社会的本质属性。正是身处其中这种性质使得他们成为某一种类的人。惟有如此，他们才能通过反思自己是谁、通过在那些无论他们愿意与否都属于他们的各种模式、网络与共同体中以多少是独特的方式行动，从而使自己成为与别人（略有）不同的人。

第二种批判的要旨在于，即便是自由主义社会，其深层的结构事实上也是社群主义的。自由主义的理论歪曲了这一现实，如果我们接受了这一理论，它就会剥夺我们获得共同的镶嵌性（communal embededness）这种自身经验的现成机会。自由主义的修辞限制了我们对自己心灵习性的理解，也没有给我们任何方法来阐述那些使我们作为人凝聚在一起并组

---

〔1〕 Thomas Hobbes, *De Cive*, ed. By Howard Warrender (Oxford: Oxford University Press, 1983), Part I, ch. 1.（中译本见霍布斯：《论公民》，应星、冯克利译，贵州人民出版社，2003 年。——译注）

成一个共同体的信念。这是《心灵的习性》一书作者们的观点。[1]这里的假设在于，我们事实上是人，并且事实上联系在一起。自由主义的分离主义意识形态不可能夺走我们的人格(personhood)与联系状态。它所夺走的只是对我们人格与联系状态的**感觉**，这种剥夺随后在自由主义政治中得到反映。它解释了我们为什么不能形成具有内聚力的团结、稳定的组织和党派，这些东西使得我们深层的信念在世界上可见而有效。它也解释了为什么我们会极其依赖强大的政府(霍布斯在《利维坦》中天才般地预见了这种依赖)。

但是，我们如何理解共同经验与自由主义意识形态、个人信念与公共修辞、社会的联系状态与政治分离之间不同寻常的分裂呢？社群主义的第二种批判并没有讨论这个问题。如果第一种批判依赖于一种粗陋的马克思主义反映理论，那么第二种批判就需要一种同样粗陋的唯心主义。现在，自由主义理论似乎有一种超越现实生活并与现实生活相悖的力量，人类历史上只有少数理论获得过这种力量。显然，社群主义理论没有被赋予这种力量，根据第一种论点，它不能克服自由主义的分离主义现实；根据第二种论点，它不能再现社会联系的现存结构。无论如何，这两种批判性论点都是相互矛盾的，二者不可能都正确。自由主义的分离主义要么正确地要么错误地描述了日常生活的状况。当然，也可能既有正确的一面也有歪曲的一面——这是很常见的混乱状态——但是，从社群主义的立场来看，这并不是一个令人满意的结论。因为，如果对分离与分离主义的解释哪怕只有部分是正确的，那么我们就得提出关于深层结构的深度之类的问题。如果我们每个人在一定程度上都是真正的社群主义者，那么关于社会缺乏一致性的说法就会失去其批判性力量。

四

但是，这两种批判性论点都是部分正确的。我将尽力说明每一种论

[1] Robert Bellah et al., *Habits of the Heart* (Berkeley: University of California Press, 1985；中译本见贝拉等:《心灵的习性》，翟宏彪等译，三联书店，1991年。——译注), pp. 21, 290；参见 Rorty 的评论“The Priority of Democracy to Philosophy”, p. 275, n. 12。

点哪一部分是正确的,然后考察是否有合理的成分可以利用。首先,几乎毋庸置疑的是,我们(在美国)生活在这样一个社会中:个人彼此之间相对分离,或者更准确地说,个人之间正在不断地相互分离——不断地在运动中分离,通常在单独且显然是任意的运动中分离,就有点像物理学家所说的布朗运动。因此,我们生活在一个非常变动不居的社会中。如果我们追溯一下最重要的变动,我们就能够清楚地看到变动不居有哪些形式。所以,试考虑(仿效中文的表达风格)如下四种流动:

(1)地理上的流动。除了游牧部落和被卷入国内战争或国外战争的家庭之外,美国人显然比历史上的任何民族——至少是从蛮族移民以来的任何民族——都更为频繁地改变他们的住所。在美国,将人们及其财产从一个城镇搬到另一城镇是一个重要的产业,尽管很多人也设法自己搬家。当然,在另一种意义上,我们都是自己迁移的,不是难民而是自愿的移民。这种地理上的广泛流动必然使得对居住地的感觉大为削弱,尽管我发现很难说清它到底是被纯粹的不敏感还是被对很多地方的新感觉所取代。无论如何,社群感的重要性似乎下降了。共同体超越于地域范围,但是,当它们永久地固定在一个地方时,它们往往更为成功。

(2)社会的流动。本文不打算探讨在下述问题上的争论:如何通过收入、教育、等级成员身份或社会等级上的地位来最好地描述社会地位或衡量地位的变化。只要指出这一点就足够了:与任何一个我们比较了解的社会相比,美国人都更少地完全处于其父母所处的地位或从事着其父母所从事的工作。美国人也许从其父母那里继承了许多东西,但他们在很大程度上过着与父辈相当不同的生活,即便只是通过不同的方式谋生,这就意味着对共同体的继承——就是说,信仰与习俗的传承——充其量也是不确定的。无论下一代是否因此而被剥夺了叙事能力,他们似乎都与其父辈讲着截然不同的故事。

(3)婚姻上的流动。今天的分居率、离婚率、再婚率在我们这个社会要比以前高,也许比其它任何社会都要高(也许罗马的贵族除外,尽管我没有那个时代的统计数据而只是根据一些掌故轶事)。前两种流动——即地理上的流动和社会的流动——也搅乱了家庭生活,比如说,兄弟姐妹之间往往在相隔很远的地方,后来当了叔父、舅舅或姑姑、姨妈,他们也与侄儿、

外甥或侄女、外甥女相隔遥远。但我们所谓的"破碎家庭"是婚姻破裂的产物,是由于丈夫或妻子离开家庭然后往往又找到了自己新的伴侣。由于家庭是第一个共同体、第一所种族认同与宗教信仰的学校,所以这种破裂必定具有反社群主义的后果。这就意味着,小孩通常不能从和他一起生活的成年人那里听到连续的或同样的故事。(曾经有更多的孩子听过这样的故事吗?配偶一方死亡而另一方再婚的现象也许一度与当今的离婚与再婚一样普遍。但是,这样一来,其它类型的流动就必须加以考虑:今天的男性和女性都更有可能跨越阶级、种族与宗教的界线而结婚;因此,再婚往往产生多种多样的、非常复杂的家庭,这可能是史无前例的。)

(4)政治上的流动。随着居住地、社会地位以及家庭成员身份对形成个人认同所起的作用日益减小,对领导、组织、党派、俱乐部与城市机构的忠诚似乎也在急剧下降。自由公民独立于所有的政治组织之外,然后选择能够最好地服务于自己理想与利益的组织。他们是思想独立的选民,就是说,一群立场不定的选民;他们为自己选择,而不是像他们父母那样投票;他们每一次都做出不同的选择,而不是自我重复。随着人数的增加,他们组成了一个不稳定的选民群体,从而导致了制度的不稳定,尤其是在地方层面上——在那里,政治组织曾经是为巩固社群纽带服务的。

其他社会发展以各种方式加强了这四种流动的影响,在运动(movement)一词通常的比喻意义上,我们可能会谈到这些发展,比如,知识的进步、技术的进步等等。但在这里,我只关心个人的实际运动。简单地说,自由主义是对这一运动的理论支持与辩护。[1]因此,在自由主义者看来,这四种流动体现了自由的法则(enactment of liberty)以及对(私人或个人)幸福的追求。我们不得不承认,由此看来,自由主义是一种真正受欢迎的信条。任何一种削减上述四个领域中的流动性的企图都会要求国家权力的大范围和高强度的运用。然而,这种大受欢迎背后也有忧伤与不满的一面,这些忧伤与不满会不时地表达出来,而社群主义恰恰就是这些情感断断续续的表达。它反映了一种失落感,而这种失落是真实的。人

[1] 也是它在实践上的结果,比如,在向能者开放职业方面,在自由迁徙的权利方面,在合法离婚方面,等等。

们并非总是愿意或高兴离开他们的老邻居或家乡。在我们标准的文化神话中,迁移也许是一次个人冒险,但在现实生活中,它往往是一次家庭创伤。对于社会的流动性来说同样如此,这种流动性使人们上下浮动,而且需要一些很难驾驭的调整。婚姻的破裂有时候可能会产生新的更牢固的结合,但它也导致了一大堆我们所谓的家庭破碎问题:单亲家庭、离异而单身的男女、被遗弃的子女。政治上的独立往往是一种不太值得推崇的孤立:持有观点的个人脱离了带有计划的群体。结果是“效能感”的下降,同时伴随着对奉献执著和民心士气的不利影响。

总之,与前人相比,我们自由主义者也许彼此没有那么了解,也没有那么自信,尽管我们可以比他们看到他人更多的方面,并在他人身上看到更广泛的可能性(包括迁移的可能性)。与前人相比,我们也更经常性地处于孤身一人的状态,没有可以依靠的邻居,没有住在附近或关系密切的亲属,也没有工作上或组织上的同志。这是第一个社群主义论点的正确之处。现在,我们必须通过寻找第二个论点的正确之处来确定第一个论点的正确之处的局限性。

第二种论点最简单的版本主张,从根本上说,我们确实都是共同体的产物;这当然是正确的,但其意义并不确定。居住地、阶级或地位、家庭甚至政治等各方面的约束在很大程度上经受住了上述四种流动的考验。只以这四种流动中的最后一种为例:即便在今天这个最自由、最具流动性的社会中,这一点仍然是正确的,即我们要想最准确地预测人们将如何投票,只需要知道他们的父母是如何投票的就行了。[1]自由主义试图把独立或观点的变化不定作为其追随者特有的标志,所有那些忠实地模仿其父辈的年轻共和党人和民主党人证明自由主义的这种努力失败了。父母行为的预示作用即便对独立选民来说仍然有效:他们只不过是继承了这种独立性。但我们不知道这种遗产在多大程度上是一种正在逐渐减少的共同体资源;有可能每一代所传承下去的都要少于他们所继承到的。社会秩序的完全自由化、自我创造的个人的产生和再次产生也许需要很长

---

〔1〕 参见 A. Campbell et al., *The American Voter* (New York: Wiley, 1960), pp. 147 - 148。

一段时间，实际上，要比自由主义者自己所预料的时间还要长得多。但是，对于持社群主义观点的批判者来说，并没有多少让他们感到欣慰的东西；尽管他们能够识别并珍视古老生活方式的残存物，但他们不能指望依靠这些生活方式的生命力，他们反而必须为其担忧。

但还有一种方法可以发现第二种批判性论点的正确之处。无论上述四种流动性有多大，它们似乎还没有使我们隔离得如此之远，以至于我们不再能与他人交谈。当然，我们经常发生意见分歧，但我们是以彼此可以理解的方式发生分歧的。我认为，很明显，麦金泰尔所哀叹的那些哲学争议事实上并不是社会不一致的一个标志。有哲学家的地方就会有争议，正如有骑士的地方就有比武决斗一样。但这些都是高度仪式化的活动，它们证明了其支持者之间的联系而非无关。即使是自由主义社会中的政治冲突，也很少会采取极端的方式，以至于不让其支持者使用谈判和妥协、程序正义以及言说。美国民权斗争就是这种冲突的很好例子，对于这种冲突，我们的道德或政治语言曾经是而且现在仍然是完全充分的。斗争只取得了部分的胜利这一事实并不能反映语言上的不充分，相反，反映的是政治上的失败。

马丁·路德·金的演讲唤起了一个显而易见的传统，一套共同的价值，比如，公众的意见分歧只能集中于这样一些问题：它们如何（或者以什么样的速度）得以最好地实现。[1] 但可以说，这不是一种传统主义的传统，一种共同体传统（*Gemeinschaft* tradition），也不是前自由主义的历史残存物。无疑，这是一种被不同种类的残存物所修正过的自由主义传统，这些修正具有最明显的新教与共和主义特征，但绝不只是这两种特征：多年的大规模移民引起了各种各样有关美国政治的种族与宗教记忆。不过，这些记忆全都关系到自由主义。个人权利的语言——自愿结社、多元主义、宽容、政教分离、隐私、言论自由、职业向能者开放，等等——完全是不可避免的。我们当中谁会真的试图逃避呢？如果我们真的是情境化的自我（situated selves），正如第二种社群主义批判所主张的那样，那么我们的情境大体上也就能够为那些词汇所描述。这就是第二种批判观点的正确

---

〔1〕 参见 *Habits of the Heart* 一书对马丁·路德·金的讨论，pp. 249, 252。

之处。但这样一来,宣称自由主义阻碍了我们理解或维持那些将我们联系在一起的纽带还有意义吗?

这种说法还是有一定意义的,因为自由主义是一种奇怪的学说,它似乎不断地削弱自己,蔑视自己的传统,在每一代人中产生新的希望,即希望从历史与社会中获得一种更绝对的自由。从洛克到罗尔斯的大多数自由主义政治理论都试图对这种学说加以修正并使之稳定下来,以便结束无休止的自由主义解放。但在每一种当前版本的自由主义之外,总是有一种超自由主义(super liberalism),用罗伯特·昂格尔(Roberto Unger)描述他自己学说的话来说,这种超自由主义"将自由主义的假设——关于国家与社会的假设,关于通过意志来摆脱依附和社会关系之支配的假设——推进到这样一个点上:在这个点上,这些假设汇聚成一个更大的雄心,即要建立一个与自我不那么疏离的社会化世界,而这种自我始终能够违反自己思想结构与社会结构的生成规则(generative rules)"。[1]尽管昂格尔一度被看作是社群主义者,但这种雄心——的确是很大的雄心!——似乎不仅旨在防止自由主义学说的一成不变,而且旨在防止共同体的产生或复兴。因为所有可以想象得到的共同体都不可避免地与具有不断越轨倾向的自我(the eternally transgressive self)相疏离。如果那些将我们联系在一起的纽带不能将我们联系起来,那么就不存在共同体这样的东西。如果社群主义真的是某种东西,那么它必定是对立于越轨的。而具有越轨倾向的自我甚至是对立于作为其创造者和发起者的自由主义共同体的。[2]

自由主义是一种自我颠覆的学说;因此,它的确需要社群主义对它进行周期性的矫正。但是,把自由主义说成是完全前后矛盾的,或者认为它

---

[1] Roberto Mangabeira Unger, *The Critical Legal Studies Movement*, (Cambridge: MA.: Harvard University Press, 1986), p. 41.

[2] 参见Buff－Coat(Robert Everard)在普特尼辩论(the Putney debates)中所说的话:"无论……我应该承担什么样的义务,如果每天有一大堆戒律,那么即使事后上帝会惩罚我,我也会迅速地打破它",见*Puritanism and Liberty*, ed. By A. S. P. Woodhouse (London: J. M. Dent, 1938), p. 34。Buff－Coat是第一位超自由主义者?或者Unger是清教的末世圣徒?

可以被某种还在地下等待(或刚刚冒出地面)的前自由主义或反自由主义的共同体所取代,那么这并不是一种特别有用的矫正。没有任何东西在等待;美国的社群主义者必须认识到,在那里,除了分离的、享有权利的、自愿结社的、具有言论自由的自由主义式自我以外,什么人也没有。不过,如果我们能够教会这些自我认识到他们是社会性的存在,是自由主义价值的历史产物并在一定程度上体现了这些价值,那么这将是一桩好事。因为社群主义对自由主义的矫正也不过是对同样的那些价值进行一种有选择的重新强化,或者用迈克尔·奥克肖特著名的话来说,是在共同体亲密关系内部追求这种关系(a pursuit of the intimations of community within them)。

五

这种追求的起点就是自由主义的自愿联合(voluntary association)观念,在我看来,无论是自由主义者还是批评他们的社群主义者都没有很好地理解这个观点。无论是在其理论上还是在其实践中,自由主义在表现出分离性倾向的同时,也表现出很强的联合倾向:它的支持者组成各种群体,又从这些群体中分裂出去;他们联合起来,又脱离出去,结合又分离。不过,认为现存的各种联合模式完全是或者基本上是自愿型的或契约型的,也就是说,完全是意志的产物;这种看法是一种错误,而且是一种典型的自由主义式错误。在一个自由主义社会中,正如在其它任何一个社会中一样,人们一生下来就处于某些非常重要的群体之中,生而具有身份认同(identity),比如,是男性或女性,属于工人阶级,是天主教徒或犹太教徒,是黑人,是民主主义者,等等。他们随后所组成的群体(就像他们后来的职业一样),很多仅仅是表达了这些根本性的身份认同,它们同样与其说是选择的,不如说是被赋予的。[1]自由主义的独特之处与其说在于以

[1] 我并不打算在这里提出一种决定论的论证。我们通常都生活在继承而来的世界中,因为我们发现这种世界很舒适,甚至可以延年益寿;但是一旦我们发现它们过于狭小而使我们受到限制,我们就会逃离出去;而且自由主义使得这种逃离要比在前自由主义社会中容易得多。

这些身份认同为基础组建群体的自由，不如说在于退出这种群体、有时甚至是放弃背后的这些身份认同的自由。在一个自由主义社会中，联合总是存在着解散的风险。群体的边界并不严格；人们来来往往、进进出出，或者他们只是消失在远处，但你却无法承认他们已经退出。正因为如此，自由主义才为搭便车问题困扰，就是说，为这样一些人伤脑筋：他们坐享由成员资格与身份认同所带来的好处，却不再参与产生这些好处的活动。〔1〕相反，社群主义是一种没有搭便车现象的完美状态。

自由主义社会充其量不过是约翰·罗尔斯所描述的社会联合体的社会联合（the social union of social unions）：一种由共同的民主与宽容观念所联系起来的群体多元化状态。〔2〕但是，如果所有的群体都是不稳定的，经常处于分裂或崩溃的边缘，那么那些更大的联合体必定也很脆弱。或者换句话说，其领导或官员将不得不通过加强他们自己的联合体——即强大的政府（the central state）——使之超越自由主义所设定的限制，从而弥补其它方面联合的失败。这些限制通过个人权利与公民自由得到了最好不过的表达，当然，它们也包括国家中立这样一条规定。美好生活由个人去追求，由群体提供支持；国家管辖（preside over）这种追求与支持，但不能参与进去。管辖在特征上是单一的，而追求与支持则是多元的。因此，对自由主义的理论与实践来说，下述问题就是一个关键性的问题：普通人联合的热情与活力最终能否经受住前面提到的那四种流动的考验，能否证明它们满足了多元主义的要求？至少有证据表明它们不足以满足这些要求——它们没有一点帮助。但是，让我们重复一个老问题：我们的帮助从哪里来呢？有一些现存的社会联合体期待着神圣的帮助。至于其它联合体，我们只能相互帮助，而可以从中最为迅速地获得那种帮助的机构便是国家。但究竟是哪一种国家会促进联合活动呢？又是哪一种

---

〔1〕　我曾经描述过在种族群体中搭便车是如何发生的，见"Pluralism: A Political Perspective," in the *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, ed. by Stephan Thernstorm (Cambridge: MA.: Harvard University Press, 1980), pp. 781–787。

〔2〕　John Rawls, *A Theory of Justice*, (Cambridge: MA.: Harvard University Press, 1971), pp. 527ff。（中译文见罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，中国社会科学出版社，1988年，第514页及其后。——译注）

社会联合能够容纳多种多样不协调的社会联合体,同时又不会吞并它们呢?

很显然,答案是自由主义的国家与社会联合体;其他任何类型的国家和社会联合体对于共同体与个人来说都太危险了。以社群主义的名义来论证一种不同的国家,是一项奇怪的事业;因为这就意味着反对我们自己的政治传统,否定我们已有的任何共同体。但是,社群主义的矫正确实需要某种类型的自由主义国家,一个从概念上看而不是从历史上看与众不同的国家:这个国家至少在主权的某些方面有意识地不保持中立。支持中立性的标准的自由主义论证是从社会的支离破碎现象中归纳出来的。既然彼此分裂的个人永远不能就美好生活达成一致意见,那么国家就必须允许他们根据自己认为是最好的方式去生活,只受制于约翰·斯图亚特·密尔的伤害原则(harm principle),国家不能赞成或支持对何为“最好”这一问题的任何一种特定理解。但这里有一个问题:个人之间越是彼此分离,国家就可能越是强大,因为它将是唯一或最重要的社会联合体。这样一来,作为所有个人共享的唯一的善,国家的成员身份很有可能会变成“最好”的善。

这只不过是在重复第一种社群主义批判,它引起了一种类似于第二种批判的反应:对日常生活中的普通人来说,国家事实上并不是唯一甚或最重要的社会联合体。尽管个人权利取得了胜利,尽管存在着四种流动(在这些流动中,个人权利的胜利是很明显的),尽管存在着搭便车现象(正是个人权利的胜利使得这种现象成为可能),但是其他各种各样的群体仍然继续存在着,它们赋予其成员的生活以形式和目的。但是,这些群体不断地处于危险之中。因此,国家——如果它想继续作为一个自由主义国家的话——必须支持某些群体,也就是说,支持那些似乎最有可能提供与自由主义社会共同价值相适宜的形式与目的的那些群体。[1]无疑,这里也有一些问题,我不打算否认这些问题很难处理。但是,我找不到任

---

〔1〕参见拉兹为一种温和的“至善论”(perfectionism,而非中立性)所做的论证,Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), chs. 5, 6。(中译本见拉兹:《自由的道德》,孙晓春等译,吉林人民出版社,2006年。——译注)

何办法来逃避这种表述，并且不仅仅是出于理论上的考虑。最好的自由主义国家的实际历史——正如最好的社会民主主义国家（这些国家正日益成为同样的国家）的实际历史一样——表明，它们恰恰就是以这种方式行事的，尽管往往还不够充分。

让我们来看三个相对熟悉的这种国家行为的事例。第一个事例是20世纪30年代的《瓦格纳法》（Wagner Act）。这并不是一项标准的自由主义法律，它打破了建立工会组织的障碍，因为它积极地促进工会组织，而且它完全是通过解决搭便车问题来实现这一点的。《瓦格纳法》规定，每当工会获得多数支持（但不一定要全体一致的支持）时，工会就可以与雇主进行集体谈判，同时，该法还允许工会公司（union shops）存在，这样，《瓦格纳法》就催生了强有力的工会，它至少在一定程度上能够决定劳资关系的状况。〔1〕当然，如果没有工人阶级的团结，也就不可能有强有力的工会；工会的扩展依赖于感情与信念的潜在共同体。但在《瓦格纳法》获得通过的时候，前面所提到的那四种流动已经在侵蚀着这些潜在的共同体了，因此，该法案有助于扭转自由主义社会的分离趋势。然而，它仍然是一部自由主义的法律，因为它所帮助建立起来的工会改善了单个工人的生活；而一旦它们依据自由主义的原则解散或崩溃，那么就不再改善单个工人的生活。

第二个例子是免税与税收补贴政策的使用，这些政策被用来使不同的宗教团体能够推行日间托儿中心、疗养院、医院等广泛的制度，就也是，推行福利国家中的福利社会。我并不想冒称这些私人性的、多样化的社会团体充当了美国福利国家的替代品。但是，它们通过使服务的提供更直接地受到共同体团结的影响，的确提高了服务质量。这里，除了确定最低标准之外，国家的作用应该降低，因为在这种情况下，它不能完全解决搭便车问题。如果有些人在天主教疗养院去世了，那么，即便他们从来没有支持过天主教的慈善事业，他们至少也缴了税。但是，为什么不实现整个福利制度的国家化来消除搭便车现象呢？自由主义的答复是，社会联

---

〔1〕 Irving Bernstein, *Turbulent Years: A History of the American Worker*, 1933 - 1941 (Boston: Houghton Mofflin, 1970), ch. 7.

合体的社会联合必须始终在两个层面上进行:一套完全由私人与非营利组织维持的福利制度是根本不够的,而且在覆盖范围上也很不公平;而一套完全由国家维持的福利制度又使得地方性的、特殊主义的团结得不到表达。〔1〕

第三个事例是工厂关闭法(plant - closing laws)的通过,该法律旨在为劳工与居民的地方共同体提供一些帮助。面对市场压力,居民们被隔绝起来(尽管只是暂时地),他们背井离乡到别处去找工作。尽管市场"需要"高度流动的劳动力,但国家也要考虑其它需要,不仅仅以一种福利主义的方式(通过失业保险与职业再培训计划),而且还以一种社群主义的方式。但是,国家并不同样地保护每一个邻里共同体。对于种族与居民共同体,它是完全中立的,不提供任何保护措施去反对想要加入进来的陌生人。这里,地理上的流动仍然是一种积极价值,也是公民的一种权利。

工会、宗教组织与邻里关系都利用了一些感情与信仰,这些感情与信仰从原则上讲(如果在历史上并不总是如此的话)先于自由主义国家而出现。这些感情与信仰到底有多强烈,它们所遗留的价值是什么,我都不知道。工会已经建立起这样一种对其成员想象力的控制以至于形成了好的故事吗? 有一些好故事,人们一讲再讲,有时候甚至还对它进行重新整理。但是,这种叙述方式似乎不足以说服年轻的工人去维持与传统的工人阶级团结相类似的任何东西。对一个宗教组织来说,它也不足以为其成员提供生命循环仪式(life cycle service),如果他们对其宗教仪式不再感兴趣的话。邻里关系也早就不再是反对市场压力的证据。然而,共同体的感情和信仰似乎比我们曾经所以为的要稳定得多,自由主义社会中次要团体(secondary associations)的增长非常显著——即便其中许多都是寿命短暂,成员流失很快。我们有这样一种感觉,即人们将休戚与共,同舟共济,而不再像第一种社群主义的批判所表明的那样,只是单打独斗,

---

〔1〕 参见拙文"Socializing the Welfare State", in *Democracy and the Welfare State*, ed. by Amy Gutmann (Princeton:, HJ. : Princeton University Press, 1988), pp. 13 -26。

自求多福。

六

一个好的自由主义(或社会民主主义)国家会增加合作的可能性。杜威在《公众及其问题》一书中为这种国家提供了一个有用的解释。该书出版于1927年,是对早期一轮社群主义批判的注解和部分的支持。杜威与他同时代的批评者——他们自称"多元主义者"(pluralist)——对主权国家同样怀有一种不安,但他的不安程度又不像他们中的大多数人那样强烈。杜威也与他们一样赞赏国家中那种他所谓的"初级团体"(primary groupings),但与多元主义者相比,他又更愿意去限定他的赞赏。他写到,初级团体"有好有坏,也有的不好不坏",它们不能仅仅通过自己的存在来确定国家活动的范围。国家不"仅仅是一个防止并纠正团体间相互侵犯的裁判"。它还有一个更大的作用:"它使可欲的联合体更加团结、更加一致。……它抑制那些有害的团体,使其难以为继……它赋予有价值之联合体的个体成员以更多的自由与安全,减少他们的不利条件。……它使得个体成员可以合理地预期他人的行为"。[1]这些任务对于一个自由主义国家来说似乎太过广泛了,但它们受到了由宪法所确立的个人权利的约束——根据实用主义的理解,这些权利与其说是对个人就其本性来说是什么或有什么的承认,不如说是对希望他们将是什么或做什么的表达。除非个人以某种方式共同采取行动,否则杜威所建议的那种国家行为就无法启动。比如说,当我们承认"公民和平集会的权利"时,我们是在期待公民的集会。如果我们因此对这些集会厚此薄彼,无法做到一视同仁,那么我们这样做的理由就非常有限,实际上只培育了那些真正体现了情感与信仰共同体、又没有破坏自由主义联合原则的集会。

最近经常有人主张,非中立的国家——我已经试图为其活动进行辩护——可以根据共和主义的语言得到最好的理解。新古典共和主义的复兴为当代的社群主义政治提供了大量内容。我不得不指出,这种复兴在

〔1〕 Dewey, *The Public and Its Problems* (Athens, OH: Swallow Press, 1985), pp. 71-72.

很大程度上是学院化的；与杜威时代和我们时代其它版本的社群主义不同，它没有外部的资源。在美国社会，的确有工会、教会与邻里关系，但几乎不存在共和主义的联合体，也没有任何旨在促进这种联合体的运动或党派。杜威可能不会承认他的"公众"——罗尔斯也不会承认他的"社会联合"——是共和主义的某种版本，如果仅仅是因为在这两种情况下精力和信念都从单一的、狭隘的政治联合体流向了公民社会之更为多种多样的联合体的话。相比之下，共和主义则是一种整体论和一元化的学说，在这种学说中，精力和承诺主要集中于政治领域。它（无论是其古典形式还是其新古典形式）是一种顺应小型的同质化共同体需要的学说：在这种共同体中，公民社会根本就没有分化出来。或许可以将这种学说扩展一下，用来说明一种"共和国的共和制"（republic of republics）——对自由主义民主做一种分权化的、参与性的修正。这样，如果希望在一个多元化的社会环境中鼓励公民美德的提高与展现，那么就必须大大强化地方政府。这确实是自由主义**内部**对共同体暗示的一种追求，因为它更多地与约翰·斯图亚特·密尔相关而不是与卢梭相关。现在，我们要设想一种非中立国家，它授权给城市、城镇、自治区，发展邻里关系委员会与调查委员会，并时刻寻求愿意为地方事务承担责任的公民群体。[1]

然而，所有这一切都不能保证基础性的共同体不受侵蚀，也不能保证地方忠诚不会销蚀。共同体必定总是处于危险之中，这是一个原则问题。自由主义社会的一个很大悖论就在于，一个人不可能在违背这一原则的同时又不违背传统的实践与对社会的共同理解。这里，对传统的尊重需要传统主义的不确定性（the precariousness of traditionalism）。如果第一种社群主义的批判完全正确，如果不存在共同体与传统，那么我们完全可以着手创建新的共同体与传统。既然第二种批判甚至也是部分正确的，而

---

〔1〕 这种多元论的共和主义也有可能会推进我在《正义诸领域》（*Spheres of Justice*, New York: Basic Books, 1983）一书中所说的"复合平等"的前景。这里我无法讨论这个问题，但值得注意的是，无论是自由主义还是社群主义都可以采取平等主义、非平等主义或反平等主义的形式。同样，社群主义对自由主义的矫正既可以强化传统主义生活方式旧的不平等，也可以抵消自由主义市场与官僚制国家所带来的新的不平等。"共和国的共和制"则有可能——尽管决不是必然——达到第二种效果。

且共同体的创建工作早就开始并一直在进行中，那么我们必定会满足于杜威所描述的那些矫正与提升——事实上，它们可能比这些语词所表明的还要激进。

七

迄今为止，我回避了自我的构成(the constitution of self)问题，它通常被认为是自由主义者与其社群主义批判者之间的中心问题。[1]人们往往指出，自由主义立基于一种前社会的自我(pre - social self)观念，这种孤立的、有时候具有英雄气概的个人与社会相对抗，而在这种对抗开始之前，他就已经完全形成了。因此，社群主义者批判说，首先，不稳定与分离状态是这种个人真实而令人沮丧的实现；其次，实际上不可能存在这种个人。人们往往又反过来指出，批判者相信一个极端社会化的自我，他绝对不可能"对抗"社会，因为从一开始，他就深深地卷入社会之中，他本身就是社会价值的体现。这种分歧似乎十分严重，但事实上并不严重，因为无论哪种观点都不会得到那些采取一种立场并试图提出一种论证的人的长久支持。[2]无论是自由主义理论还是社群主义理论都不需要这种观点。当代自由主义者致力阐述的并不是一个前社会的自我，而只是一个能够对那些支配其社会化过程的价值进行批判性反思的自我。社群主义批评者——他们恰恰在这样做——几乎不能继续主张社会化就是一切。这里所涉及的哲学问题与心理学问题已经很深奥了，但就政治学而言，在这场争论中没有什么可赢的；另一方做出的让步是如此轻易以至于这不能算作是胜利。

政治理论的中心问题不是自我的构成，而是构成性自我(constituted selves)之间的联系，即社会关系的模式。最好把自由主义理解为这样一种关系理论：它以自愿联合为中心，并将自愿性理解为决裂或退出的权

---

〔1〕 这个问题在桑德尔《自由主义与正义的局限》一书中得到了充分的讨论，当前的讨论大多是关于桑德尔著作的评论或争论。

〔2〕 参见 Will Kymlicka, "Liberalism and Communitarainism," in *Canadian Journal of Philosophy* (June, 1988), pp. 181 -204。

利。一桩婚姻之所以是自愿的,是因为存在着离婚的永久可能性。一种身份认同或归属关系之所以是自愿的,是因为我们很容易获得不同的身份认同或归属关系。但是,这种获得越是容易,我们所有的关系也可能就变得越不稳定。前面所说的四种流动仍然存在,社会似乎永远都处于运动之中,因此,自由主义实践的实际主题可以说不是前社会的自我,而是一个后社会的自我(post - social self),这个自我最终几乎摆脱了最为短暂和有限的联系。因此,自由主义的自我反映了自由主义社会的支离破碎:它从根本上失去了确定和统一,不得不在每一个公开场合重新创造自己。一些自由主义者欢呼这种自我与自我创造,而所有的社群主义者都悲叹它的到来,尽管与此同时他们又坚持认为这不可能成为人类的状况。

我已经指出,自由主义具有不稳定与分离的趋势,所以它需要社群主义的周期性矫正。罗尔斯的"社会联合体的社会联合"反映并建基于一种早期的社群主义矫正,亦即杜威、伦道夫·伯尔那(Randolph Bourne)、霍勒斯·卡尔伦(Horace Kallen)这些美国学者的工作。罗尔斯为我们提供了卡尔伦如下观点的一种普遍化版本:在大移民之后,美国曾经是而且应该仍然是一个"多民族性的国家"(nation of nationalities)。[1] 然而,事实上,民族性遭受侵蚀似乎是自由主义社会生活的一个特点,尽管种族也会时断时续地复兴,就像在20世纪60年代后期和20世纪70年代那样。我们由此可以得出结论:所有那些使社会联合体成为可能的基础性纽带多多少少都在稳步地衰落。除了前文所提到的四种流动以及这些流动所依赖的决裂权利与分离权利的反自由主义的削减之外,没有强有力的或永久性的办法可以挽救共同体的衰落。社群主义者有时会设想这样一种削减,但他们很少提倡这样做。毕竟,他们当中大多数人所知道的唯一共同体也不过是这种联合体的自由主义联合(liberal union of unions),这些联合体总是不稳定的,并且总是处于危险之中。他们不可能战胜这种自由主义;他们有时只能增强自由主义内部的联合能力。这种增强只是暂时性的,因为分离的能力也被高度内化了,并且非常受到推崇。正因为如

---

[1] Kallen, *Culture and Democracy in the United States* (New York: Bom & Liveright, 1924).

此，社群主义的批判才注定要没完没了地反复出现，这也许不是一种可怕的命运。

Michael Walzer, The Communitarian Critique of Liberalism, in *Political Theory*, Vol. 18, No. 1, February 1990, pp. 6 - 23.

自由主义/社群主义之争与交往伦理学

[美]肯尼思·伯内斯/文　应奇/译

自由主义者与他们的社群主义批评者之间的最近交锋对民主实践的形式提出了若干重要的问题,就正如这种交锋对适合于植根于民主政制的政治理想的辩护形式提出了重要问题。[1]例如,它要求我们考虑,"共同善政治"何以不同于"权利政治",抑或什么是司法审查在宪政民主制度中的恰当作用。[2]但它也要求我们重估关于基本权利或分配原则的要求怎样在撇开或先于宪法承认的情况下得到最好的辩护。我们珍视的政治理想或制度要求一种一般而融贯的政治道德来为它们作辩护(正如德沃金已经论证的),抑或我们充其量只能希望对于通过故事植根于我们的社会实践的共享意义的解释和澄清(正如沃尔泽最近断言的)?[3]下

---

[1] 本文主要针对桑德尔对罗尔斯正义理论的批判,但我也提及作为当代自由主义者的罗纳德·德沃金、布鲁斯·阿克曼和托马斯·内格尔,作为他们的社群主义批评者的查尔斯·泰勒、迈克尔·沃尔泽和阿拉斯戴尔·麦金太尔。对于这一争论的不错的综述,参见 Amy Gutman, "Communitarian Critics of Liberalism," *Philosophy and Public Affairs* 14, 1985, 308 - 22; H. N. Hirsch, "The Threnody of Liberalism," *Political Theory*, 14, 1986, pp. 423 - 449; and Robert Thigpen and Lyle Downing, "Liberalism and the Communitarian Critique," *American Journal of Political Science* 31, 1987, pp. 637 - 655。

[2] 关于"共同善政治"与"权利政治"的对比,参见 Michael Sandel, "Introduction" in *Liberalism and , Its Critics* (New York University Press, 1984), p. 6;关于司法审查,可比较 Michael Walzer, "Philosophy and Democracy," *Political Theory* 9 (1981): 379 - 99 and Ronald Dworkin, "The Forum of Principle" in A Matter of Principle (Harvard University Press, 1985)。

[3] See Ronald Dworkin, "Liberalism" and his review of Walzer's *Spheres of Justice* ("What Justice is Not") in *A Matter of Principle* and, most recently, (转下页)

面发展的论题是，自由主义者与社群主义者之间迄今为止的交锋已经暴露了双方的重大局限和弱点：当代的自由主义者没有充分地考虑基本权利的社会根源和辩护，而社群主义者则没有充分地正视民主公民身份的性质和条件。在两种情形下，为了正视这些局限，就要求实践哲学反思的一种更宽泛的框架。更为具体地说，在本文中，我将考虑这场争论中提出的三个问题：自由主义关于正当优先于善的主张，自我或道德能动性的观念，以及政治理想和制度的辩护。然后我将表明，哈贝马斯的交往伦理学——它是以只有当规范是自由平等的人在实践商谈中能够同意的时才能得到辩护这种观念为基础的——怎样可能在一种民主辩护的程序模式的框架内提供重新表述这些争论的方式。[1]

当代自由主义的一个核心特征是它肯定正当优先于善。这种主张背后的一个主要动机是这种信念：正当或正义的问题应当压倒或胜过关于社会效用或共同善的考虑，并由此为个体保证一个免遭他人干涉的思想领域。个体自由地发展他们的认同并作为自主的公民依次参与到民主过程中去的权利得到了保障。因此，许多自由主义权利——例如大多数公民权利——为私人利益和公共利益的追求施加了限制和约束，而其他权利，包括政治和社会（或福利）权利，则用来保证或促成个体公民更为有效地参与到共同善或民主意志的塑造或定义中去。[2]然而，在无论哪

（接上页）Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), esp. pp. 65－66.

〔1〕 关于哈贝马斯对交往伦理学的表述，参见"Diskursethik" in *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983); "Moralität und Sittlichkeitn" Merkur 12 (1985); and "Gerechtigkeit und Solidarität" in *Zur Bestimmung der Moral*, ed. by W. Edelstein and G. Nunner－Winkler (Frankfurt: Suhrkamp, 1986)；在本文中，我把哈贝马斯的交往伦理学当作一种可以与罗尔斯的正义理论相比较的政治道德理论，并从而撇开了它是否也可以像哈贝马斯宣称的那样作为一种个人道德理论这个困难的问题。对后一种声称的尖锐批判是由 A. Wellmer 在 *Ethik und Dialogue* (Frankfurt: Suhrkamp, 1985)中提供的。

〔2〕 对沿着这一路线扩展权利的解释和辩护，参见 T. H, Marshall, *Citizenship and Social Class and Other Essays* (Cambridge University Press, 1950)；也可参见 Rawls, "The Basic Liberties and Their Priority" in *The Tanner Lectures on Human Values*, V. III, ed. by S. McMurrin (University of Utah Press, 1982): 3－87。

一种情形中，这种权利的最后结果就是把某些事项从集体决策或多数规则的议程中去掉了。〔1〕

尽管如此，对许多自由主义者来说，肯定正当优先于善也是以一种二阶的和更深层次的动机为基础的。它指的是，正当的概念是先于和独立于善的观念得到定义的。〔2〕根据这种观点，个体的善观念总是特殊的和多样化的，因此不可能为证成定义社会合作基本条件的原则提供适当的基础。毋宁说，正义问题被认为是中立于备选的善观念的。当然，对于康德来说，正当的定义无须借助于关于意欲对象的观点，而是与实践推理（或道德能动性）的普遍特征联系在一起的。虽然当代自由主义者已经抵制了康德的唯心主义形而上学，在独立于个体欲望的对象或他们追求的目标定义正当方面，一般来说他们仍然追随康德。罗尔斯的"正义即公平"模式通过求助于"原初状态"的观念捍卫正当的优先性。正是在这种状态中，被剥夺了他们自己的善观念知识的假设的各方在选择定义他们之间的社会合作条件的原则。不过，他仍然认为原初状态"可以被看作康德的自律概念和绝对命令的一种程序表征"，只不过被卸掉了它的形而上学包袱。〔3〕而对于德沃金来说，权利是在与功利主义的平等主义维度的关联中引入的：它们是为了避免"双重计算"，其办法是保证在绝大多数情况下，在一人一票的集体决策过程得到计算的是个人的而不是外在的偏好。〔4〕最后，根据布鲁斯·阿克曼的观点，基本权利是在一种被理解为权宜之计的对话中被定义的，个人由此而同意为了找到解决社会冲突的共同基础，搁置他们关于善的分歧："当你和我对道德真理的某个维度

---

〔1〕 对权利功能的这种理解也可见 Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus," *The Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987), p. 14。

〔2〕 在桑德尔看来，这第二种动机是他所谓"义务论自由主义"（它是与例如密尔的自由主义相对的）所独有的，*Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, 1982), p. 2。

〔3〕 *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971). 我将在下面处理罗尔斯的论证的某些最近的发展；总之，他现在试图把他的正义的"政治观念"更为直接地奠基在一种回避有争议的理论和哲学主张的广泛共识之上。

〔4〕 特别参见他在答复 H. L. A. Hart 时的表述，"Do We Have a Right to Pornography?" in *A Matter of Principle*, pp. 365ff。

持有不同看法时，我们不应去寻求能消灭这些分歧的共同价值观；我们也不应将它转换为总体上是客观中立的框架；我们也不应该试图通过某种超自然的神灵去解决分歧而超越它。我们在此应该对这种分歧不置一词，并试图通过援引我们确实同意的前提来解决我们的问题。"〔1〕因此，尽管在他们之间还有其他重大的差异，这些"义务论自由主义者"中的每一位都提出了一种独立于特殊的善观念定义正当的公式。

无论作为一张道德的王牌，还是一种关于道德知识秩序的认识论主张，社群主义者都已经质疑了正当优先于善。查尔斯·泰勒论证，自由主义并未像罗尔斯表明的那样把功利主义中的正当与善之间的关系颠倒过来，而仅仅是提出了它自己的替代性的良善生活观念。〔2〕根据泰勒的看法，我们不可能通过采取对于人类珍视之善的一种中立的立场，解决正当或正义的问题；相反，为了在善的多样性之间做出无可回避的即使是困难的选择，我们必须进入"质的反差语言"的丛状物。〔3〕类似地，在把他自己的"复合平等"概念与罗尔斯的他所谓"简单平等"作对比时，迈克尔·沃尔泽声称，关于权利和分配原则的论证必须把各种社会物品的共享意义考虑进去。权利不可能先于善得到定义，因为分配原则的性质和范围将随着不同的社会物品而变化。〔4〕最后，桑德尔和麦金太尔都论证，自由主义对权利的强调依赖于一种道德沦丧而且无视传统和社群在定义权利和分配原则中的重要作用的社会本体论。〔5〕

因此，自由主义者与社群主义者之间的分歧看起来似乎是清楚的。自由主义者基于并没有所有公民都承认是定义社会合作条件之共同基础

---

〔1〕 Ackerman, "Why Dialogue?" *Journal of Philosophy* 86 (January 1989), p. 16.

〔2〕 "The Nature and Scope of Distributive Justice" in *Philosophical Papers*, V. II (Cambridge University Press, 1985), p. 291; see also his "Justice after Virtue" in *Moralitàt und Sittlichkeitn*, ed. By A. Honneth and W. Kuhlmann (Frankfurt: Suhrkamp, 1985).

〔3〕 See "The Diversity of Goods" in *Utilitarianism and Beyond*, ed. by A. Sen and B. Williams (Cambridge University Press, 1982), p. 132.

〔4〕 Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983), p. 15.

〔5〕 See Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, pp. 165f. and A. Maclntyre, *After Virtue* (University of Notre Dame Press, 1981), chap. 3.

的无争议的善观念这一假设捍卫正当对于善的优先性。社群主义者则论证,在不承认不同的权利和分配原则所预设的善的多样性的情况下定义正义的原则这种自由主义的尝试乃是一种自欺行为。然而,双方的夸大其辞的本领让分歧显得比事实上更为尖锐。一方面,大多数自由主义者会承认权利预设某种公民身份之善的概念(或者主要是一种公平的社会合作体系之善)。因此,罗尔斯在《正义论》中承认正当的定义依赖于一种善的"薄理论",包括关于社会合作性质的最低限度假设。更有意思的是,在若干最近的论文中,他声称正义即公平依赖民主社会的公共文化中广泛共享的某些理想。[1]另一方面,许多社群主义者(例如泰勒和沃尔泽)确实抬高自由主义权利在民主社会中珍视的善的多样性的任何清单上的地位,重要的问题是,当那些权利与其他理想发生冲突时,除了社会效用或流行的信念和实践,他们是否还能够诉诸任何东西。例如并不清楚,桑德尔的允许社群关闭色情电影院的"共同善政治"是否也允许一个地区颁布区域法规,禁止一个共同体亲如一家。[2]优先性被赋予自由主义的权利不只是因为它们碰巧比其他的善或理想得到更多珍视,这在当前未必是正确的,而在未来则有可能确实不再是正确的。毋宁说,某些权利具有优先性是因为它们在平等地保证个体形成和追求他们自己的善观念并从而在相互确定和承认的约束内塑造他们自己的认同的能力上的根本作用。[3]因此,虽然自由主义的权利被珍视部分地是因为它们有助于促进民主的公民身份的一般善观念,这也许是正确的,但同样可以论证,某些社群形式之所以被珍视是因为它们肯定个体公民的自律并允许他们

---

〔1〕 *Theory of Justice*, chapter 7; for the more recent argument, see "The Idea of an Overlapping Consensus" and "The Priority of Right and Ideas of the Good" *Philosophy and Public Affairs* 17 (1988): 251 –76 (which appeared after the present essay was written).

〔2〕 See Sandel, "Morality and the Liberal Ideal" *The New Republic* (May 7, 1984), p. 117 and the controversial Supreme Court decision in Village of Belle Terre vs. Boraas [discussed by Nancy Rosenblum in *Another Liberalism* (Harvard University Press, 1987), pp. 157 –8].

〔3〕 特别是 p. 50:"一种自由(权)的重要程度取决于,在充分、明达和有效地运用一种或两种基本的道德能力时,是否多少要从根本上涉及这种自由权,或者它多少是保护这种能力的行使所必需的制度手段。"

在相互确定和承认的约束内追求他们自己的善观念。在这一点上，泰勒的看法是有启发的。他一方面指出，"公民共和国不仅是作为一般效用的保障或权利的屏障被珍视的。在某些环境中，它甚至有可能危及这些效用或权利。"另一方面，他又立即补充说，"我们珍视它也是因为一般来说我们认为自治以及通过共同商议决定自己命运的生活形式高于他们作为即使是开明专制的臣民的生活形式。"〔1〕类似地，沃尔泽论证，根据它们自身的分配原则把各种社会物品区分开来的界线最终说来应当是一种民主地划出的界线："当社会的安排是社会地确定的时，自由主义最后变成了民主社会主义。"〔2〕然而，如果自由主义的权利要在与民主统治的一种更一般观念的关联中得到捍卫，那么正当之于善的优先性也许就最终依赖于一种深刻的悖论：也就是依赖于从集体决策的议程中去掉某些项目，以便使决策过程变得更为民主，也就是使这种过程表现出对民主制的每个成员的自主性的平等尊重。〔3〕(我将在后面更详细地讨论这个悖论)。

对正当优先于善的批判是与自由主义者和社群主义者之争中的第二个问题，即自我的观念密切联系在一起的。事实上，桑德尔为批判性地解释罗尔斯的正义论而提出的一般策略就是接受所陈述的两个原则并追问，"对于把正义作为首要德性的主体来说，何者必须为真?"〔4〕他的主张是，分析到最后，他把这种正义理论预设的自我描述为一个"本质上无牵无挂的占有主体"既是道德上令人反感的又是内在地不一致的。"正义不可能在义务论意义上是首要的，因为我们无法始终一贯地把自己看作义务论伦理无论是康德式的还是罗尔斯式的要求我们成为的那种存在。"〔5〕

在桑德尔看来，对于罗尔斯的自我观来说必须为真的是，自我具有一

---

〔1〕 "The Nature and Scope of Distributive Justice," p. 245.

〔2〕 "Liberalism and the Art of Separation," *Political Theory* 12 (1984), p. 328.

〔3〕 *Norberto Bobbio* 在 "The Future of Democracy" 中提出了类似的建议："不管这些[基本]权利的哲学基础是什么，它们都是作为民主制度特征的主要是程序性的机制要正常运作的必要的前提条件，" *The Future of Democracy* (University of Minnesota Press, 1987), p. 25。

〔4〕 *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 49.

〔5〕 Ibid. , p. 14; see also p. 180.

种先于它在任何特殊历史社群中的成员身份和先于它对于任何特定目的之眷注的统一性和认同。构成这种自我的并不是任何特定集合的目的或眷注，而仅仅是它的选择**能力**。根据这种“浅薄的”自我观，自我是作为一个单纯的“欲望体系”与它的目的联系在一起的。这些欲望也许可以根据它们的相对强度加以合理排序，但它们本质上并不决定自我的认同。〔1〕但是桑德尔论证，自我与它的目的之间的这种区分最终削弱的正是道德能动性概念本身。一种先于它的目的而存在的自我必定是一种“完全没有品格，没有道德深度”，并因此而“不可能有任何道德上严肃意义上的自我知识”〔2〕的自我。如果正义所保护的全部不过是行动者做出极端自由也就是任意的选择的能力，那么它为什么甚至应当作为社会的首要德性得到珍视就变得暧昧不明了。而且，在桑德尔看来，问题并不仅仅在于道德行动者变成了被剥夺了“欲望的不同序列之间的价值的质的差别”的极端选择主体，因为“在自我是无牵无挂的而且在本质上是非占有的情况下，任何个人都无法作为反思的对象而对自己进行**自我**反思。”〔3〕用麦金太尔恰当的说法，道德行动者已经变成幽灵，而幽灵当然是不存在的！〔4〕

在无论桑德尔还是泰勒所鼓吹的替代性观念中，人类被理解为“自我解释的动物”。〔5〕这表明，我们与我们的欲望的关系并不是偏好的一种“简单衡器”的关系，毋宁说，解释和评价那些欲望的过程对于我们之为

〔1〕 在这种语境中，桑德尔参照了泰勒在作为偏好的“简单衡器”的自我与作为偏好的“强评价者”的自我之间的区分；See Taylor, “What is Human Agency?” in *Philosophical Papers*, V. I, pp. 15 – 44。

〔2〕 Ibid. , p. 180.

〔3〕 Ibid. , pp. 167 and 180.

〔4〕 See MacIntyre, “How Moral Agents Have Become Ghosts,” *Synthese* 53 (1982): 295 – 312；桑德尔对“无牵无挂的自我”的描述与批判实际上与麦金太尔在 *After Virtue*, chap. 3 中对情感主义的自我的批判是一样的。

〔5〕 Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, p. 179 and Taylor, “Self – Interpreting Animals” in *Philosophical Papers*, V. I, pp. 45 – 76. 虽然泰勒比桑德尔更为详细地发展了他的人类能动性模式，我并不认为他们的立场有任何重要的差异——参见我为 Taylor, “Overcoming Epistemology” in *After Philosophy*, ed. by K. Baynes, J. Bohman and T. McCarthy (Cambridge: MIT, 1 987), pp. 159 – 63 一文撰写的导论。

我们是**构成性**的。而且,在特定历史社群中的成员身份也赋予我们自我理解的尝试以活力并塑造我们的自我认同。因此,就我们只存在于我们个人的和集体的自我解释之中而言,我们是“厚重的”自我。[1]

尽管如此,桑德尔是否已经提供了对隐含于罗尔斯理论中的自我模式的最佳重构,这是可以争论的。[2]虽然罗尔斯确实把他的人的模型观念描述成具有“两种最高阶的道德能力”,包括形成、修正和理性地追求善观念的能力,他并未否认我们的认同在相当程度上是社会地构成的。在一篇较早的文章中,罗尔斯承认个人认同无论如何不是“自然的或固定的”;相反,他声称,个人认同依赖于一个社会及其制度培育的理想和价值。[3] 所争论的真正问题在于,在一种合理的道德心理学理论的语境中,是否有可能把一个道德行动者具有的某些能力——例如形成和修正一种善观念的能力——与那些能力在与变动不居的内容的关联中的以及不同情境内的运用区分开来。桑德尔并没有处理这个道德心理学问题。相反,通过假定如果道德能动性模式包含强评价的概念,也就是对于自我是构成性的偏好的概念,那么我们就只能有一种可以理喻的道德能动性模式,桑德尔在这里已经把有待论证的东西当作前提了。而且,罗尔斯是否一定会接受把他的自我模式描述成“浅薄的”和“偏好的简单衡器”,这是值得怀疑的。我想指出的是,更好的描述可以在行动者具有一种动机的等级或所谓“一阶和二阶的”欲望和评价的模式中找到。[4]按照这种

---

[1] Taylor, Philosophical Papers, V. I, p. 3.

[2] See Rawls's own reservations about this in "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), p. 239 n.21.

[3] On the two moral powers, see "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy* 77 (1980), p. 525 and *A Theory of Justice*, p. 505; the earlier essay, which included a response to a related, criticism of his conception of the self by Derek Parfit, is "The Independence of Moral Theory" in *The Proceedings of the American Philosophical Association*, 1975, (quotation from p. 20); see also Norman Daniels, "Moral Theory and the Plasticity of Persons," *The Monist* 62 (1979): 265 -87.

[4] See the essays collected in his *The importance of What We Care About* (Cambridge University Press, 1988); for an extremely helpful attempt to work out some of the problems raised by this hierarchical model, see Irving Thalberg, "Socialization and Autonomous Behavior," *Tulane Studies in Philosophy* 28 (1979): 21 -39.

观点，道德自律被解释成一种根据更高阶的欲望评价有效的一阶欲望的能力，就正如它是按照一种反思的形式把两个层次的欲望整合到一种自身的融贯意义之中的能力。在我看来，罗尔斯对于第一种最高阶的道德能力的描述多少有点类似对于道德行动者的批判地反思和修正一阶的偏好和欲望的二阶能力的描述。道德能动性的这种模式可以在与科尔伯格对于道德推理的后规约层次的描述的关联中得到进一步发展，后者是根据行动者在道德要求方面的去中心化、分化和自反性能力来刻画的。自主的道德能动性因此就必需不但被理解为以反思的形式形成一种自身的融贯意义的能力，而且被理解为在评价规范或行动准则时充分考虑他人的观点的能力。〔1〕如果这种重构（如我相信的那样）是全然合理的，那么罗尔斯的正义理论背后的自我观就不可能是一种"浅薄的自我"，而是一个赋有后规约的道德推理的这些一般能力的行动者。

虽然罗尔斯本来可以以类似于我所勾画的方式回应桑德尔，但他却选择规避了道德心理学的更深层次的哲学问题，而且论证"正义即公平"不必依赖于关于自我的一种"一般和整全的道德观"。〔2〕他自己的回应是声称，他的具有两种最高阶的道德能力的人的模型观念就是"被认为隐含在民主社会的公共文化中的基本直觉观念"。〔3〕根据罗尔斯的看法，对于作为一种整全道德理论的组成部分的道德能动性观念的进一步辩护违反了必须在民主社会内部为正义原则辩护时必须遵守的"宽容原则"。虽然我同意，任何可接受的正义原则必须是能够被一个社会的所有成员公开承认的原则，但是从哲学论证的这种退却最终还是反映了哲学与对于日常信念和

---

〔1〕 1 develop such a model of agency in *From Contractarian Theories of Justice to Normative Social Criticism: Kant, Rawls and Habermas* (Albany: SUNY, Press, forthcoming), chapter 4; see Rawls's own description of the stages of moral development in *A Theory of Justice*, pp. 462ff; and J. Habermas, "Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln" in *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), esp. pp. 130 - 143.

〔2〕 See "Justice as Fairness," pp. 225 and 239n. 21; see also "The Idea of an Overlapping Consensus," p. 3.

〔3〕 Ibid., p. 234.

实践的更为世俗的解释之间的站不住脚的分工。[1]要看清为什么是这样,我们必须把注意力从自我或道德能动性的观念转移到自由主义与社群主义之争中提出的第三个问题,亦即政治理想之辩护的本性问题上去。

在《正义即公平:政治的而非形而上学的》中,罗尔斯承认,"《正义论》的一个错误(而且是一个非常有误导性的错误)就是把一种正义理论描述成理性追择理论的组成部分……并没有一种试图在把理性观念用作唯一的规范性观念的框架内部推衍出正义的内容的想法。那种想法是与任何康德式的观点不相容的"。[2]因此,罗尔斯尝试的辩护并不是"基本主义的",也就是说,它并不试图把正义原则奠基在一种道德上中立的理性选择观念之中。[3]反过来,罗尔斯也论证了可以在康德和密尔那里发现的对自由主义的辩护对于一种民主秩序来说是不恰当的,因为它们依赖于在一个以"多元论事实"[4]为特征的社会中将无可避免是有争议的"整全性的道德观点",在康德那里是自律的概念,在密尔那里则是功利主义。在基础主义的斯库拉和整全性道德学说的卡律布迪斯之间,* 罗尔斯似乎显然左右为难,捉襟见肘。

罗尔斯为他的建构主义路径采取的策略是从被假定在现代民主体制的公共政治文化中广泛地共享的观念开始他的论证。他声称,"辩护所针

---

〔1〕 在这个意义上,我认为他后来的论文表明了对《正义论》中关于辩护的性质看法的一种偏离,前期的观点为理论论证保留了更重要的地位:"没有理由假定我们的正义感可用众所周知的常识性准则来予以充分的说明,也没有理由假定我们的正义感可以从比较明显的学习原则中派生出来。对道德能力的正确说明,肯定要涉及一些原则和理论建构,而这些原则和建构是远远超出日常生活中引用的规范和标准的;它最后还可能需要用相当复杂的数学手段"(p. 47)。对于罗尔斯关于反思平衡的早期观点的一种类似的解读,参见 Norman Daniels, "Reflective Equilibrium and Archimedean Points," Canadian Journal of Philosophy 10 (1980): 83 - 103。

〔2〕 P. 237 n. 20; see the similar remark in "The Basic Liberties and Their Priority," p. 20 n. 20.

〔3〕 对于霍布斯作为其经典例子的这种基础主义的某些弱点的讨论,参见 "Foundationalism in Political Theory," *Philosophy and Public Affairs* 16(1987):115 - 137。

〔4〕 Ibid., pp. 246 - 247; and "The Idea of an Overlapping Consensus," p. 4.

* 卡律布迪斯与斯库拉为希腊神话中的两个六头十二手的女妖,分立在意大利的墨西拿海峡的两岸,威胁着过往船只与行人的安全。——译注

对的是与我们存在分歧的他人,因此它常常必须从我们和他人公共地认可为真的前提着手……毋庸赘言,这种同意必须是知情的和非强制的,而且是由被视作自由和平等的个人的公民们达成的"。[1]因此,虽然也许并没有一种道德上中立的基础,罗尔斯仍然肯定还是有一种共同的和并不蕴涵有争议的哲学假定的基础。然而在这一点上,罗尔斯遇到了我将谈到的"民主辩护的悖论"。在一个民主的论坛中,关于权利或正义原则的要求只有在它们是自由和平等的公民能够公开接受的时候才是合法的;但是要维护事实上的合法性与正当的合法性之间的有意义的区分,我们需要某种标准来确定一种已经达成的同意是否确实是自由和平等的个人之间的同意。在他对于诺齐克的较早的批判中,罗尔斯已经论证,为了确定一种同意是不是自愿的,我们需要知道同意发生于其中的背景框架或社会的"基本结构"是否公正。[2]这个要求现在又缠住了他:正因为他的正义理论是设计用来评价我们的社会的基本结构是否公正,罗尔斯就不能在为他的原则提供辩护时直接诉诸一种共同的基础或一种重叠的公共共识。

罗尔斯也许会回答说,他并未直接诉诸一种公共的共识,而且这种假定削弱了反思平衡在他的建构主义中的重要作用。[3]虽然反思平衡的过程暂时把某些判断和观念当作固定的,但并没有任何东西可以免于批判和修正。在"狭义反思平衡"的最初阶段,具体的道德判断辩证地与具有不同程度一般性的道德原则相遭遇,直至一个人达到道德信念的一种融贯的集合。在下一个阶段,当个人的道德判断和道德原则的融贯集合就如同各种形式的"合理性条件"(例如一般性、公开性和普遍性条件)一样也得到更广泛的理论(心理学理论、社会学理论、意义理论,等等)的校

---

〔1〕 对于霍布斯作为其经典例子的这种基础主义的某些弱点的讨论,参见"*Foundationalism in Political Theory*," *Philosophy and Public Affairs* 16 (1987): pp. 229-230. and "The ldea of an Overlapping Consensus," p. 4。

〔2〕 See "The Basic Structure as Subject" in Values and Morals, ed. by A. Goldman and J. Kim (Dordrecht: Reidei, 1978), p. 54.

〔3〕 例如可参见他在"The Idea of an Overlapping Consensus"中的评论:"在这里我假定,自由和自愿的协议是在我们充分反思之下或我在别处所谓'反思平衡'中的深思熟虑的确信所赞成协议"(p. 5 n. 8)。

正并变得与之相和谐,“广义反思平衡”的条件就存在了。[1]因此,正义原则并不是通过直接诉诸广泛共享的观点的任何集合,而是通过诉诸已经在一个反思商议的过程中得到提炼和调整的观点得到辩护的。

对罗尔斯的建构主义的这种解释也有助于澄清原初状态在他的论证中发挥的特定作用。“原初状态作为一种表征设置适合于作为公共反思和自我澄清的手段。一旦我们能够对于当社会被理解为一种自由平等的个人之间的合作图式时正义的要求为何采取一种清楚明确的观点,我们就可以用原初状态的设置帮助检验我们现在的想法。”[2]原初状态并不比人和良序社会的模型观念引进任何更进一步的道德假设;但它也没有把论证的语境转换至理性选择的一种道德上中立的框架。毋宁说,它是帮助澄清被要求找出正义原则的你和我已经承认或至少在反思之下将会承认的观念这一工作的组成部分。它是罗尔斯在与我们的公共对话中极其严格地引入的一种论证设置。因此,原初状态中的各方全体一致地选择(正义的)两个原则就变得不太重要(而且并不令人惊奇)了,毕竟,他们被解释成要去选择它们。重要的是我们作为自由平等的公民是否(全体一致地?)承认原初状态的建构及其特殊设计中运用的观念。原初状态内部发生的推理是一个更为一般的论证的组成部分,这个论证就是我们应当接受在那里择出的原则,而正是这个更为一般的论证要求出现我们的公共文化中的一种重叠共识。

虽然这些限制表明罗尔斯式的建构主义何以不同于各种形式的直觉主义和道德实在论,但它们并未恰当地处理民主辩护的悖论问题。[3]为

---

[1] 罗尔斯对于狭义和广义反思平衡的区分隐含在 *A Theory of Justice*, p. 49 中,并在“Independence of Moral Theory”中得到明确的表述;相关讨论参见 Norman Daniels, “Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics,” *Journal of Philosophy* 76 (1979): 256 - 82。

[2] “Justice as Fairness,” p. 238.

[3] 这些考虑也指出了 David Brink 最近从道德实在论的角度对罗尔斯式的建构论的批评中的一个弱点,“Rawlsian Constructivism in Moral Theory,” *Canadian Journal of Philosophy* 17 (1987):71 - 90. 罗尔斯的建构论并不依赖于一个关于以诉诸人的理想为基础的道德理想的不足的论证,而是依赖于政治理想和原则的可接受的公共辩护的具体观念。

什么只有当我们的信念被引入作为我们已经参与的过程之结果的反思平衡的条件时,我们才应当把原则当作是有根据的? 而且,除非我们已经实际地参与到这个过程中,有什么理由赞成罗尔斯根据原初状态对公平的刻画而不赞成其他的刻画呢?〔1〕在这一点上,有可能按照下面两种方向的任一种推进罗尔斯的建构主义。两者的共同优点是把政治理想(或更为具体地说,权利和分配正义)的辩护看作是在一种公共对话语境内部的事情。第一种选择也可以在布鲁斯·阿克曼(Bruce Ackerman)和查尔斯·拉莫尔(Charles Larmore)那里发现,它把公共对话解释成一种权宜之计。〔2〕第二种选择把罗尔斯的建构主义推向哈贝马斯的交往伦理学的方向。虽然罗尔斯最近的著述表明他也许更倾向于第二种解释,我仍将提供支持第二种解释的某些考虑。

根据对罗尔斯的建构主义的第一种解释,对于调节基本结构的原则的辩护是一种公共讨论的结果,或者如罗尔斯所云,是"自由公共理性"〔3〕的运用。这种原则最终必须是能够被我们接受的,或者至少是我

---

〔1〕 例如可参见 Scanlon 在"Contractualism and Utilitarianismn" in *Utilitarianism and Beyond*, p. 121 中对于公正立场的另一种刻画; Jürgen Habermas 在"Gerechtigkeit und Solidaräittä"中对公正的讨论; 和 Thomas Nagel 在"Moral Conflict and Political Legitimacy" *Philosophy and Public Affairs* 16 (1987), p.216 中对有必要用"一种更高阶的公正"在不同阶位的公正之间进行裁断的讨论。

〔2〕 这里使用的(我相信也是拉莫尔和阿克曼采用的)权宜之计的概念是与罗尔斯提供的解释不同的。罗尔斯把权宜之计描述成一种辩护形式,它诉诸除任何共同道德动机之外的自我或团体利益的聚合,因此更近似于我早先所谓基础主义以及内格尔所谓"聚合理论"。这里所用的权宜之计的含义更接近于内格尔所谓"混合理论",例如一种随情境要求既诉诸道德观念又诉诸自我或团体利益的理论(Nagel, p. 220)。于是,拉莫尔在 *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge University Press, 1986)中宣称,对话的框架不可能独一无二地从一种中立的合理性模式中推衍出来,而是必须假定各方"希望对每个人表示平等的尊重"(p. 61)。阿克曼也拒斥这种把对话的框架奠基在一种中立的合理性模式中的企图。对他们来说,构成权宜之计的就是这样一个事实:对话的根据并不是在对于道德真理的要求或罗尔斯所谓普遍的和整全的道德学说中发现的。因此,尽管他自己宣称"政治的正义观"并不是一种权宜之计,罗尔斯的"回避方法"似乎是与拉莫尔和阿克曼相一致的(参见拉莫尔对罗尔斯的方法的评论,p. 125)。

〔3〕 "The Idea of an Overlapping Consensus," p. 8.

们不能合理地拒斥的原则。〔1〕然而,根据这种解释,并不真是任何论证或考虑都可以被恰当地引入公共讨论。考虑到罗尔斯所谓"多元论的事实",如果诉诸罗尔斯所谓"一般的和整全性的道德学说",我们就不能指望在原则上达成一致。在他看来,这种一般和整全性的学说不但包括宗教世界观和实质性的道德理论(例如自然法,功利主义或康德式的自主),而且包括哲学论证和来自社会科学的(非常识性的)理论假设。〔2〕他的主张是,在一种自由民主体制中,哲学和社会科学理论也将是有争议的,因此不可能恰当地作为同意的基础。毋宁说,对共识只有在共识的基础上原则才能得到辩护的寻求只应依赖"被认为潜在于公共政治文化中的基本直觉观念"。〔3〕这种探求运用了罗尔斯别处所描述的"回避方法",指导这种方法的问题变成了:"什么是最低限度必须肯定的;而如果它是必须肯定的,那么它的最少争议的形式是什么?"〔4〕

这种解释近似于阿克曼提出的"对话约束"模式和拉莫尔提出的推论合法性模式。〔5〕其指导思想是,把某些有争议的主张,最终降格为"不相容的个人观点之间的短兵相接"的主张从公共讨论中撤除掉,从而达成关于原则的同意的共同基础就可以被确立了。〔6〕罗尔斯的具体策略是这样的:尽管通过诉诸康德式的或神学基础上的作为自由平等的存在者的人的概念来为政治原则辩护是错误的,我们仍然有权利诉诸这种概念,因为它是我们的公共文化中广泛地共享的(即使在一种更为个人化的层

---

〔1〕 关于这种区分的重要性,参见 T. Scanlon, "Contractualism and Utilitarianism," p. 111。

〔2〕 "The Idea of an Overlapping Consensus," pp. 7-8.

〔3〕 Ibid., p.8.

〔4〕 Ibid., p.8; see also, "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical," p.231.

〔5〕 参见 Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (Yale, 1980), p. 9 and "What is Neutral About Neutrality" *Ethics* 93 (1983), p. 375; 拉莫尔引入了"理性对话的一种普遍规范":"当两个人在某个具体的论点上存在分歧,而又希望继续讨论他们想解决的更为一般的问题时,每个人都应当从他们的信念中摒弃他人所拒斥的,以便(1)在能够说服对方的他/她的其他信念的基础上建构一种论证,或(2)转移到达到一致的可能性似乎更大的问题的另一个方面"(p. 53)。

〔6〕 Nagel, p.232.

次上,结果之所以如此是基于各种理由)。如果这种策略真要取得成功,罗尔斯必须能够在这种整全性学说与潜在于公共文化中的常识与世俗信念之间划得出一种合理明确的区分。为此,他认为在个人所持的信念与整全性学说之间"相去不可以道里计",以至于有可能在公共辩论中诉诸前者而用不着诉诸后者。[1]在这些直觉信念之中,罗尔斯包括了一种"常识政治社会学"(它包括对于多元论的事实及其在民主社会中的顽固性的信念)和一种"合理的道德心理学"(它大概包括由两种最高阶的能力刻画的人的模型观念)。[2]

然而,的确可以论证,这种策略蕴涵着一种它自己的道德认识论。例如它假定,个人有把世俗的信念与整全性学说区分开来的能力,就正如他们有把关于他们自身的自我认同的公共的与非公共的观念区分开来的能力一样。它也假定,为了提供对政治原则的辩护,个人能够而且愿意搁置那些整全性学说和个人观点。[3]这也就是说,它假定个人能够采取一种后规约的道德推理形式,其特征就是在道德要求上的去中心化、分化和自反性的能力。罗尔斯的正义的政治观因此似乎就蕴涵着与一种与前面表述过的类似的自我或道德能动性观念。

进一步,罗尔斯必须假定他所引用的事实会得到公共讨论中的所有人的承认。否则,它们就不可能为确立一种广泛的重叠共识提供适当基础。同样重要的是,在确定事实时使用的"探究准则和评价证据的得到公共承认的规则"必定也要接受公共辩论和讨论。[4]的确,这种辩论不可能突然或全部考虑这些准则和规则,但从原则上说,有助于确定一种重叠共识的事实,就如同确定那些事实的合理性标准一样,也要接受公共推论的辩护。理性的公共运用意味着目前的同意从原则上说常常是有待于未来的推论证明的。

这两个考虑把罗尔斯的建构主义推向哈贝马斯的交往伦理学方向。

---

[1] "The Idea of an Overlapping Consensus," p. 19.

[2] Ibid., p. 5, note 7 and p. 24.

[3] "Justice as Fairness," p. 241.

[4] "The Idea of an Overlapping Consensus," p. 8.

就第一种解释而言,调节基本结构的原则的辩护是与公共讨论的观念联系在一起的。但是根据这种解释,没有一种在先的约束被强加到可以引入公共讨论的主题之上。毋宁说,每个参与者都自由地引入她认为是相关的任何论证或考虑。对具体的需要和偏好(或更为一般地说,善的观念)的解释不能预先通过命令加以排除;毋宁说,问题在于是否有好的理由——亦即不能被任何参与者合理地拒斥的理由——把某些偏好或善观念从影响正义原则的择出的因素中排除出去。对政治原则的公共辩护的这种解释反映了交往伦理学的基本观念,亦即,只有当规范是参与一种不是暴力而是更好的论证占上风的实践商谈的所有相关者都能够同意的时,它才能得到辩护。〔1〕

对实践商谈的这种刻画有可能遭到严重的质疑:如果对于可以引入实践商谈的东西没有实质性的约束,用什么来防止与某些我们最深刻地持有的道德确信相冲突的结果呢?又用什么来防止参与者同意任何东西,或者,也许更有可能的是,压根从不达成任何广泛的同意?〔2〕对这种异议的一种恰当的回应要分几步走,而且最终将把我们带回到我们已经在自由主义和社群主义之争中考察过的三个问题。

第一步是要想到,根据两种解释,亦即权宜之计和哈贝马斯的理想商谈,对公共讨论的刻画本身是用来确定择出正义原则的一个公平立场的。因此,公共讨论的结果也许是不公正的,这就没有什么好异议的,因为除了推论过程本身并没有公平的独立标准。与一般而言的罗尔斯的正义即公平观念一样,两种解释都为纯粹程序正义提供了辩护。争论的问题在于罗尔斯的建构主义的两种解释中的哪一种(或什么样进一步的解释)更好地定义了采取一种公平的立场意味着什么,而且我已经表明为什么第一种解释应当服从于第二种。"回避的方法"(罗尔斯)或"对话的约束"(阿克曼)不可能先天地排除参与者不能同意的考虑。被强加的任何

〔1〕 See Habermas, "Diskursethik" in *Moralbewusstsein und kummunikatives Handeln* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), p. 103; and "Moralität und Sittlichkeit: Hegels Kantkritik im Licht der Diskursethik," Merkur 12 (1985), p. 1041.

〔2〕 Walzer 在 *Interpretation and Social Criticism*, note 9 中提供了一种类似的批判。

约束都必须是参与者经由反思和商议原则上能够同意的。

然而，肯定强加在商谈上的任何约束都要接受推论的证明并不是在断言不能强加任何约束。在这方面，根据它们对于商谈的构成作用把更基本的约束与不那么基本的约束区分开来也是重要的。[1]更为基本的约束的例子就是坚持认为每个参与者都有把论证和考虑引入讨论的平等机会，或者说，每个参与者都有对与讨论的问题相关的信息的平等知情权。哈贝马斯断言这些约束能够从论证的一般预设中推衍出来，就像格莱斯(Grice)推衍出对话的准则一样。[2]不过，即使这些约束(就正如它们的推衍的成功)原则上也要接受推论的辩护。就此而言，即使在交往伦理学的程序主义中，一种"民主辩护的悖论"成分也将继续存在。

在不那么基本的层次上，鉴于手头的问题或任务，许多其他的约束可以恰当地强加在商谈之上。例如，可以合理地假定，罗尔斯的第一原则指定的而且包含在美国宪法中的基本权利和自由权可以作为对大多数公共辩论的约束发挥作用，它们把带有深刻个人烙印的或与公认的隐私领域密切相关的议题从议程上撤除了。尽管如此，关于这些权利的性质和范围的讨论常常会成为公共辩论的主题。当关于权利的论证变得与社会善的特殊解释更为紧密地联系在一起时，何谓好的论证无疑也将在更大程度上依赖于构成日常生活世界的共享的意义和实践。因此，(特别是由)沃尔泽所提出的"内在批判"是大有用武之地的。然而，如果与"道貌岸然的(一时的)多数"(沃尔泽)提供的解释有分歧，那么那种解释的根据本身也应当成为实践商谈的主题。

类似的，重要的是根据手边的任务所要求的约束把商谈的类型区分开来。尽管在建制化程度不同的各种商谈之间有复杂的相互渗透，对于法律商谈的约束与对于道德商谈不同，而两者又不同于对于政治商谈的

---

[1] 这里我的想法同样与 Norberto Bobbio 的宪法规范概念相类似，作为初级的规则，这种规范允许民主争论的发生。

[2] 遗憾的是我在这里不能接受他的论证，see his "Diskursethik"; the first set of "Intermediate Reflection" in *The Theory of Communicative Action* (Boston: Beacon, 1984); and my discussion in From Contractarian Theories of Justice to Normative Social Criticism, chapter 3。

约束。[1]虽然所有商谈都内在地指向所有人的非强制同意的理想,有些商谈仍将要求对于证据的可采纳的形式和论证的类型的进一步约束。

因此,回到前面的异议,交往伦理学的模式既不假定也不要求大多数实践商谈在它们的结果上具有全体一致的同意。例如关于福利政策或积极行动的公共辩论就没有什么机会取得一般的同意。但在交往伦理学的模式中并不必然是这样。它所要求的是,妥协要被认为是公平的,这指的是,调节这种商谈的规则本身是允许辩论的,而且原则上能够在辩护的一个更深层次上达成一般的同意。在这个更深的层次上,关于基本宪法权利或法律和政治制度的相较而言更好的设计的辩论就不太适合作为公平妥协或多数规则的主题了,因为正是在这些权利和制度的语境中,其他决策规则才被认为是公平的。[2]正是基于这个理由,变更宪法权利和法律政治制度设计的过程是更为复杂的,而且一般来说要求更广泛的同意。最后,虽然关于调节基本结构的原则的一种公共的道德-实践商谈是一种要求全体一致的讨论,它也是一种(基于各种理由)不可能名符其实地出现的讨论。模拟的讨论(例如罗尔斯在《正义论》中的讨论)进入一般的公共领域,但它们并非同等地把我们都包括在其中,它们的要求迄为今止也没有得到任何近似的一致同意。但是看不上我们似乎也不可能简单地像沃尔泽建议的那样用单纯的讲故事来代替这种假设的和虚构的对话。毋宁说,交往伦理学也要求一种社会建制的补充理论,它所反映的是在所有这些不同的层次上扩展公共领域内部的实践商谈的可能性和多样性。[3]

---

[1] See Habermas, "Law and Morality," trans. by K. Baynes, in *The Tanner Lectures on Human Values*, V. VIII. (University of Utah Press, 1988), pp. 217 – 279, esp. p. 271ff.

[2] See Claus Offe, "Legitimation Through Majority Rule?" in *Disorganized Capitalism* (Cambridge: MIT, 1985), pp. 259 – 299 and Arthur Kuflik, "Majority – Rule Procedure" in *Due Process* (Nomos V. XVIII), ed. by J. R. Pennock and J. Chapman (New York: NYU Press, 1977), pp. 296 – 232.

[3] 这种互补的理论是 Jean Cohen and Andrew Arato 在"Civil Society and Social Theory" (unpublished manuscript)中论证的。

我已经勾勒的这幅图像是实践商谈的各种类型组成的一个网络，其范围从非国家的公共领域，即黑格尔意义上的市民社会内部的讨论和辩论的制度，经由政治、法律和宪法辩论的制度，到作为制度化辩论的各种形式的最终辩护的一种非强制的道德－实践商谈的反事实理想。后来指出的约束，虽然原则上并不是免于争论的，是从论证的一般预设和一种后规约的道德自主性模式中推衍出来的。尽管如此，这种交往伦理学理论也需要一种批判社会理论的补充，后者反映的是道德自主性的那种模式要繁荣所需要的建制种类。

让我通过简要地表明上面讨论的三个问题怎样在一种交往伦理学语境内得到重述从而结束本文。首先，正当之于善的优先性既得到了保留又发生了转换。它被保留在强加于道德－实践商谈之上的基本约束中，例如对称条件和平等参与的权利。而且，正如在罗尔斯和德沃金的自由主义中那样，基本权利的一般辩护是通过它们在把某些问题从民主决策的议程中去掉从而保证公民自主的条件中的作用而实现的。但是，这种优先性的根据发生了改变，因为按照最终的分析，只有在一种实践商谈内部，个人自主所需要的条件以及正义问题和好生活问题之间的区分才能得到澄清和辩护。

其次，赋予正义优先性的辩护以活力的自我观并不是一种“原子主义的”、“本质上无牵无挂的”或“情感主义的”自我观，而是来自于关于后规约的道德推理之本性的一种哲学论证。一种更充分的辩护无疑需要援引关于现代性的规范内核的其他哲学的和社会理论的论证。因此，与罗尔斯最近关于正义即公平的政治观的论证形成对照，我并不相信潜在于他的理论背后的自我观可以在不诉诸他认为是有争议的哲学和理论假设的情况下得到详细说明。但我也已经表明，罗尔斯关于必不能诉诸这种有争议的假设的信念实际上依赖于政治理想辩护的一种过于局限的概念。

最后，权利和政治理想的辩护不可能在不反思“辩护活动本身的条件和预设”〔1〕的情况下进行。我已经论证，沿着哈贝马斯的交往伦理学的

〔1〕 Jeremy Waldron, “Introduction” to *Theories of Rights* (Oxford, 1984), p. 20（虽然他心目中的想法完全有可能与我这里给出的解释不同）。

线索比沿着阿克曼的“对话约束”模式能够更好地解释作为民主辩护的一种类型的罗尔斯的建构主义。但是我也已经表明,用(沃尔泽的)讲故事的概念简单地取代被引入公共辩论的反事实的和假设的论证,或者(像罗蒂那样)把后者贬斥为“高估辩护的社会实践”的不幸“冲动”的结果,这都是不可行的(和不可欲的)。毋宁说,这种论证反映了一种无条件性的成分,正是它“使得我们为我们的观点要求的有效性(*Gültigkeit*)不同于对于社会实践的单纯事实上的接受(*Geltung*)”。[1]批判社会理论的一个目标就是表明这种论证怎样通过变成我们的公共生活和制度的一种更为持久的和广泛的特征而成为更少反事实的。

Kenneth Baynes, “The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics”, in David Rasmussen, ed., *Universalism and Communitarianism*: Contemporary Debates in Ethics, Cambridge: MIT Press, 1990, pp. 61 – 81.

〔1〕 Habermas, “Philosophy as Stand – In and Interpreter” in *After Philosophy*, ed. by K. Baynes, J. Bohman and T. McCarthy (Cambridge: MIT, 1 987), p. 314.

法律、政治与社群的主张*

［美］斯蒂芬·加德鲍姆/文　杨立峰/译　应奇/校

任何健康的社会都需要一种把自身视为一个政治与道德社群的看法。　　　　　　——罗伯特·博克〔1〕

只有通过拒绝主观价值原则和个人主义原则，我们才能够考虑社群价值的可能性。　　　　——罗伯托·昂格尔〔2〕

我们应该在友爱群体中，或者用它的更为时髦的名称来说，在社群中寻找我们对于完整性的辩护。

——罗纳德·德沃金〔3〕

导　言

当代法学理论一直以来受着"社群"讨论的支配。然而，社群主义主张的内容和目标仍然是令人惊讶地模糊不清的。尤为不清楚的是这种社群主义话语与法律自由主义和政治自由主义的关系以及之于两者的含

---

* 我感谢 Bruce Ackerman, Robert Amdur, Cynthia Bowman, Bob Burns, Owen Fiss, Michael Perry, Rick Pildes 和西北大学宪法理论工作坊的同事们，感谢他们对于本文之前几个版本的有益评论。

〔1〕 Robert H. Bork, *The Tempting of America* 249 (1990).

〔2〕 Roberto M. Unger, *Knowledge and Politics* 102 (1975).

〔3〕 Ronald Dworkin, *Law's Eepire* 188 (1986)（后文相同的注释作了省略）。

义。尽管的确有一些观点会不同意这种说法,〔1〕但社群主义话语并没有表现为一致地反自由主义。事实上,像罗纳德·德沃金(Ronald Dworkin)和欧文·菲斯(Owen Fiss)这些著名的自由主义法学家,许多年来一直在诉诸社群的概念。〔2〕

甚至在那些自由主义明确成为社群主义极力声讨的目标的例子中,仍有许多问题需要解释。罗伯特·博克所支持的保守主义变种,那些受到法律与宪法思想中共和主义传统激发的著作,以及所有不同时期的批判法学派,都以社群的名义来攻击自由主义。但是,这三种从表面上看源自法律/政治光谱中不同光点的批判,具有(或者能够具有)一种并且相同的面貌吗?〔3〕从这些观察中得出的最初结论是,在法学中成为一名社群主义者所意指的东西仍然是极端含糊的。

虽然普遍存在于当前的法学理论讨论中,但社群的范式(model)并不是内生的,毋宁说是从相邻的道德和政治理论等学科输入进来的,而在这

---

〔1〕 例如,参见 Posner,虽然几乎所有的讨论都一直是一阶的或约定俗成的变种——或者支持或者反对"社群"——而不是二阶的,就现象本身展开反思的。极少的例外有 Paul W. Kahn, *Community in Contemporary Constitutional Theory*, 99 Yale L. J. 1 (1989);另外一次简要的处理,参见 Richar A. Posner, *The Problems of Jurisprudence* 414 - 419 (1990)。第 414 页(原则上把[社群主义的]各支统一起来的是对于自由主义的敌视……)。

〔2〕 参见 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* 81 - 130 (1977); Dworkin, 同注释〔1〕。Owen M. Fiss, *Objectivity and Interpretation*, 34 Stan. L. Rev. 739 (1982). Robin West 把这个称号授予德沃金和菲斯,她把二人描述为"自由主义法学家","一种对于社群主义价值的热情"。参见 Robin West, *Communities, Texts, and Law: Reflections on the Law and Literature Movement*, 1 Yale J. L. & Human. 129, 129 (1988)。

〔3〕 一些评论者认为这实际上就是左派与右派在反对自由主义的立场上联合起来的一个例证。例如,参见 Christopher Wolfe, *Grand Theories and Ambiguous Republican Critique: Tushnet on Constitutional Law*, 15 Law & Soc. Inquiry 831, 875 (1990)。(对于 Mark Tushnet, Red, White, and Blue: A Critical Analysis of Constitutional Law (1988)一书的书评)("左派与右派……在他们对主流自由主义的理论批判中有相当一大部分是相同的。")

事实上,反自由主义的社群支持者们在怎样给他们的主张归类这个问题上表现出一些困惑。在他那篇名文"*Following the Rules Laid Down*"的开头,相对于"保守主义社会思想的社群主义假定",Mark Tushnet 反对"自由主义对于社会世界(转下页)

些学科中十年来它一直是一个核心论题。在这点上,至少**法律帝国**和**法律共和国**[1]都不是一个主权国家(sovereign state)。因此,人们在这里或许会有益地且合理地期望揭示出理解和评价法学中的社群主张所必需的概念性工具。或许这种含糊是忽视社群主义话语的根源的结果。因为,虽然社群主义范式对于法学学者的**吸引力**很可能(实际上是应该)源于它解决法律理论的内在问题的能力;但并不能由此断定,即使与这些主张的更为宽广的理论背景相分离,它们的含义也能够得到理解。由于社群的概念工具源于法律话语之外,因此一种跨学科的研究路径就是不可避免的。[2]

然而,通过转向法学社群主义者曾经借鉴过的更大范围的理论论辩,来澄清法学文献中正在出现的东西,并不是一桩一蹴而就的任务。在结果适用于法学理论之前,大量预备工作是必需的。这是因为在道德和政治理论内部,社群主义主张的内容和目标也一直未能得到适当的解释。[3]然而,除了从它们的根源上来分析这些主张,就别无选择了;而且即使这项任务不是简便的,它也是可操作的。

(接上页)的解释……[这种解释的特征是]基本的个人主义"。参见 Mark V. Tushnet, *Following the Rules Laid Down*, 96 Harv. L. Rev. 781 (1983). 在他的 *Red, White, and Blue*(同上页注释[3])的第一章,Tushnet 重述了这边文章的包括这个段落在内的许多内容,但是用"共和主义传统"这个短语代替了他在这篇文章中使用的"保守主义社会思想"这个用语。同上,22 页。这篇文章的主要任务之一是解释共和主义者的社群主义主张和保守主义者的社群主义主张之间的差别,并解释二者之间的不可互换性。

〔1〕 我这里引用的是弗兰克·米歇尔曼的 *Law's Republic*, 97 Yale L. J. 1493 (1988),这是一篇解释法律理论中的共和主义立场的主要文章。

〔2〕 比较一下 Kahn,虽然几乎所有的讨论都一直是一阶的或约定俗成的变种——或者支持或者反对"社群"——而不是二阶的,就现象本身展开反思的。极少的例外有 Paul W. Kahn, *Community in Contemporary Constitutional Theory*, 99 Yale L. J. 1 (1989);另外一次简要的处理,参见 Richar A. Posner, *The Problems of Jurisprudence* 414 - 419 (1990)。第 5 页("在宪法理论中,向着社群主义模式的转向反映了政治与道德理论中的主要趋势。然而,新近对于社群的强调也能够在这个学科内部**得到理解**……本文就采取了这种**学科内的视角**……")(强调为本文所加)。

〔3〕 例如,迈克尔·桑德尔、迈克尔·沃尔泽、查尔斯·泰勒和阿拉斯戴尔·麦金太尔——他们都自称为社群主义者或者被贴上了这样的标签——共有什么实质内容?为这个问题提供答案是本文第一部分的任务之一。

本文的目的就是要提供这种必需的分析，并且接下来表明它如何启发了法学界内部出现的交流。本文认为，理解“社群的各种主张”——无论是在法学还是在道德和政治理论中——的第一步是要承认——如这个短语所暗示的那样——包含着**不止一种主张**。仅仅看到社群的各式各样的支持者至今没有能够确立一种共同而且内在一致的立场，虽然肯定是正确的，但却遗漏了更为关键的洞见：他们并没有进行这样一种尝试。因此，任何认为“社群”的支持者们是一项相同事业的合作者的假定，必须予以坚决拒斥。简言之，所有三个学科中的混乱源于这个假定，即认为社群主义表达了一种单一的观点。相反，事实是社群的主张有若干种，而且起因于与法律学术相关的各种不同背景。

不存在单一的社群主义立场或论辩。用“社群”这个相同的术语描述这些各式各样的主张，已经掩盖了这个事实，由此导致了一场以错误的假定为基础的论辩，这种假定认为所有对于社群的讨论都必定涉及而且必定被包容在一种论辩——社群主义的论辩——之中。因此，持续的含糊和混淆从一开始就成为所有社群讨论的特征。

本文第一部分的目的是，通过从当代道德与政治理论的根源上清理社群的主张，提供在法学理论中理解这些主张的唯一合理的理论框架。我首先提出一个有关我正在挑战的这个假定（即只有一种社群概念）和它的主要内涵（即所有运用了“社群”这个术语的主张都是一种单一探讨的相关部分，并且那些提出这些主张的人将被看作一项共同事业的合作者）的突出而且非常有影响的例子。这个例子是由迈克尔·桑德尔（Michael Sandel）提供的。

接下来，我介绍并且捍卫这个论题，即存在三种分立的论辩，其中包含着三种分立的社群主张——三种独立的社群主义立场——而不是一种。它们分别是反原子主义（antiatomism），一种关注个体认同之构成的描述性主张；元伦理的社群主义（metaethical communitarianism），一种有关价值之根源的二阶（或者“元”）主张；和强社群主义（strong communitarianism），一种有关什么是有价值之事物的一阶主张。我举出理由证明这三种立场是完全相互独立的，坚持其中一种立场并不需要坚持另外任何一种；而且进一步证明只有第三种主张是与自由主义不相容的。事实上，

只有这种社群主张——强社群主义——把自由主义作为它的批判目标。鉴于强社群主义通过把一种实质性社群概念用作对自由主义社会的替代性选择，从而表达了对于现代性的**反现代**的（antimodern）批判；而前两种社群主张，反原子主义和元伦理的社群主义，则是对于现代性的**后现代**的（postmodern）批判的组成部分，这种批判是一项完全不同的而且本质上是方法论的事业。此种批判包括有关单个人类主体之理性的激进怀疑主义（radical skepticism），以及对启蒙式信念的一种拒绝，这种信念以基础主义和普遍主义的规范论证模式支持商谈伦理（discourse ethics）、解释学的理解（hermeneutic understanding）和情境主义（contextualism）。

自由主义与反原子主义和元伦理社群主义之间的兼容性，相当于对于下面这种标准的反自由主义指控的拒绝，即指控自由主义依赖于原子主义和主观主义。反过来，这表明反自由主义不能从这两种社群主张那里得到太多的支持。通过表明自由主义并不依赖任何特殊的形而上学的或者元伦理的基础，后现代社群主义批判的成功将迫使自由主义者和反自由主义者认识到他们最终必须去做他们过去极不情愿做的事情：直接赞成他们的实质性道德图景的优点。[1]它的吸引力就隐含在这里。

第二部分试图利用前一节所做的工作，表明法学理论中社群的各种主张与刚才考察的主张是相似的。在这里，我分析并评价了像昂格尔（Unger）、马克·图施奈特（Mark Tushnet）、菲斯、罗伯特·科弗（Robert Cover）、德沃金、博克、卡斯·森斯坦（Cass Sunstein）、弗兰克·米歇尔曼（Frank Michelman）和邓肯·肯尼迪（Duncan Kennedy）等这些法学社群主义者的著作。我得出结论认为，社群主义在法学理论

---

〔1〕 我之所以说“最终”是因为本文所辩护的元伦理社群主义的特殊版本认为，被植入一个社会的社会实践中的价值体系是被创造的，并且是可以集体地（主体性地）发生转化的。这种基于被集体构思的各种替代性选择方案的各自优点的转化，通常并不是一件一夜之间就能够完成的事情，而是将以复杂的方式与社会生活中的其他变化相联系——尽管在此，东欧最近发生的事情有挑战这些限制条件的危险。

中的主要潜能，并不像它的支持者们所希望或相信的那样会损害自由主义，而是将启发我们对于个体权利和群体权利的性质和根源的理解，并激励我们去加强和拓宽其结果被直接或间接地反映在法律体系中的规范对话的渠道。

当代道德与政治理论中的社群

A. 三种社群主义主张

作为社群主义话语当前在道德与政治哲学中流行的先决条件的智识工具，在很大程度上是由两本开创性的历史著作造就的，那就是戈登·伍德的《美利坚共和国的创造》和 J. G. A. 波考克的《马基雅维里时刻》，两本书分别出版于 1969 年和 1975 年。[1] 在后来的两本关键性的著作中，这些工具得以进一步精炼，分别是阿拉斯代尔·麦金太尔的《德性之后》(1981)和迈克尔·桑德尔的《自由主义与正义的局限》(1982)。在此之前，对于罗尔斯、诺齐克和德沃金在 70 年代提出的抽象的、普遍性的哲学自由主义的反应在很大程度上仍然是不成形的，这些著作为这种不成形的反应提供了一套语言和一种理论模式，因此这些著作获得了巨大成功。

桑德尔在其为 1984 年出版的《自由主义及其批评者》一书所写的编者导言中，试图拟定社群主义的宣言。他写道：

> 通过回顾黑格尔针对康德所提出的论证，现代自由主义的社群主义批评者们质疑正当（right）相对于好（good）的优先性和它所体现出的自由选择的个人图式。追随亚里士多德的观点，他们主张，如果不参照共同的目标和目的，我们就不

---

[1] 与波考克不同，伍德并不信仰共和主义传统的约定俗成的权威。他的著作的重要性并不在于任何此类的辩护，而是在于在共和主义传统的历史背景中再造了共和主义传统，尤其是在有关新美国的宪法论辩中确立了它作为一种重要元素（即使最终被打败了）的可信凭证。

> 能证明政治安排的正当性，如果不参照我们作为公民、作为一种共同生活的参与者的角色，我们就不能构想我们的身份。〔1〕

而且，他在稍后的地方继续写道：

> 查尔斯·泰勒、迈克尔·沃尔泽和迈克尔·奥克肖特的著作，阐明了假定情境化的自我而不是无牵无挂的自我的政治话语的后果。每个人的著作——以不同的形式——都把政治商谈看作是在一个政治社群的共同意义和传统内部持续进行的，并不诉诸完全外在于那些意义的某种批判立场。〔2〕

认识到这段话包含着三种截然不同的主张，具有极大的重要性。这些主张分别是（1）"自由选择的个人图式"是虚假的，（2）"如果不参照我们作为公民、作为一种共同生活的参与者的角色，我们就不能构想我们的身份"，（3）"政治商谈是在一个政治社群的共同意义和传统内部（持续进行的），并不诉诸完全外在于那些意义的某种批判立场。"我把这三种主张分别称作（1）反原子主义，（2）强社群主义，（3）元伦理的社群主义。

在桑德尔承认这里包含着三种不同主张的范围内，他显然认为它们是内在地相互关联的。在引证的这段话中，在他指出元伦理的社群主义表达了"假定情境化自我的政治话语的后果"时，他明确地宣称第三种主张——元伦理的社群主义——是从第一种主张——反原子主义——中得出的。而且他的《自由主义与正义的局限》的全部要义就是要证实第二种主张也是从第一种主张中得出的，即强社群主义是从情境化自我观中得出的。此外，桑德尔的总结的全部旨趣就是暗示，这三种主张合在一起

〔1〕 Michael J. Sandel, *Introduction* to Liberalism and Its Critics 5 (Michael J. Sandel ed., 1984).

〔2〕 Michael J. Sandel, *Introduction* to Liberalism and Its Critics 5 (Michael J. Sandel ed., 1984). at 10.

提供了一种独特的、反自由主义的政治理论的本质内容，而且暗示提出这些主张的思想家们是一项共同事业的合作者；也就是说，他们是“现代自由主义的社群主义批判者”。

桑德尔的短短的这段话，概括性地说明了在道德和政治哲学中与社群主义有关的全部混乱，也是作为全部负担之一部分被输入法学理论中的一种混乱。桑德尔的虽然英勇但却不顾一切的通过编者的独断——通过简单地且有争议地把从“社群”的形形色色倡导者们的著作中抽取出来的内容放置在一起——来缝制一种单一的完备性政治理论的尝试，很难说是有说服力的。事实上，这三种社群主义主张是相互独立的，而且并不像桑德尔看来相信的那样，认为它们是不证自明地必然相关的。每一种主张都包含着一种社群概念，这一点不应该误使我们假定每次都包含的是同一种概念。并非如此。我们也不应该假定，这三种主张简单地表达了同一种（反自由主义的、社群主义的）理论立场的不同方面。其实不然。

B. 三种社群主义论辩

桑德尔的三种主张中的每一种都包含着一种不同的社群概念。它们分别是（1）作为构成个人认同的一种因果要素的社群（反原子主义），（2）作为一种特殊的实质性价值的社群（强社群主义），（3）作为价值之根源的社群（元伦理的社群主义）。此外，这三种概念分别被应用于当代道德、政治和社会理论中发生的三种完全分离的论辩。

第一种论辩可以被称作“能动性论辩（the agency debate）”。它关注的是个人相对于他或她的社群的本体论关系。在这种论辩中，社群主义的主张是，对于个人的认同来说，个人作为其中一员的社群是构成性的，而不仅仅是暂时性的或偶然性的。这种主张针对的是一种常常被称作“原子主义”的观点。这种观点认为，我们是——或者通常被概念化为——外在于社会的、完全成形的和自足的个体，只有为了促进我们自己的预先假定的（外源的）利益和价值，才会承担社会和政治的关系与义务。支持这种原子主义论题的各种版本的主要传统，是那些早期的——

尤其是霍布斯式的——社会契约理论,他孵育的理性选择学派[1]以及当代的自由至上主义。[2]与桑德尔对于罗尔斯的批判的前提相反,罗尔斯从来没有宣称——甚至在70年代早期他的最"极端的观点"中也没有宣称——他的自我理论是一种有关个人认同的描述性理论。毋宁说,它是一种有关道德人格之本性的理论,一种有关现实生活中的个体的那些从道德观点来看相关的品质和特性的理论。这样来理解这个问题的话,我认为,在这种论辩中,"社群"这个术语是与"社会"这个词同义的。[3]

约瑟夫·拉兹、查尔斯·泰勒和桑德尔是在这种论辩中支持社群主义立场的那些人中的代表。[4]因而,泰勒赞成"作为个人认同之核心的社会的优先性"。[5]然而,桑德尔的关键性错误在于,他相信这里的社群主义结果会要求——或者起码会支持——在自由主义与作为政治社会替代性形式的社群主义之间这一完全分立的论辩中的社群主义结果。事实并不是如此。泰勒和拉兹合理地把能动性论辩的一种社群主义结果看作是与他们对于自由主义的支持完全相容的。[6]与桑德尔含蓄的主张相

---

[1] 参见 David P. Gauthier, *The Logic of Leviathan* (1976)(用理性选择的术语对霍布斯的《利维坦》进行了解释)。

[2] 毫无疑问,对于自由至上主义的最系统化和最全面的当代阐释是诺齐克的《无政府、国家与乌托邦》。参见 Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia (1972)。

[3] 个人认同的这种描述性问题不能与有关个人与社群之间的边界应该是什么的规范性问题相混淆。对于后一个问题(与能动性论辩中的问题不同)的回答,将依赖于有关道德理想和良善生活的内容的有争议的规范性观点。在政治思想史中,自由主义的政治社会一直基于对这两个截然不同的问题的回答来证明其正当性。例如,霍布斯以一种对于能动性论辩的原子主义的回答来为自由主义提供基础;他把自由主义的社会契约看作是对于由真实自主的个体构成的世界的必然回应。作为对比,康德与 J. S. 密尔以一种对于这个完全分离的规范性问题的个人主义回答来为自由主义提供基础;自由主义是与那种个人自主在其中具有最高价值的好生活观点最相符合,而且最能够促进它的政治制度。参见 Stephen A. Gardbaum, *Why the Liberal State Can Promote Moral Ideals After All*, 104 Harv. L. Rev. 1350, 1353 - 1355 (1991)。

[4] *See* Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, 390 - 395 (1986); Charles Taylor, *Atomism*, *in* Philosophy and The Human Sciences 187 (1985).

[5] Charles Taylor, *Overcoming Epistemology*, *in* After Philosophy 464, 478 (Kenneth Baynes et al. eds., 1987).

[6] 如我将在第一部分D小节中将更为充分地说明的那样。

反,这表明至少存在着内在一致的自由主义版本,这些版本与霍布斯的自由主义不同,它们并不假定或者要求原子主义个体的存在。〔1〕

我把第二种包含着社群主张的论辩称作“元伦理的论辩”。它关注的通常是价值和规范结构的性质、根源和范围,并且设法回答此类典型的问题:什么是有关道德与政治价值的最有效论证形式?这些价值表达了个人偏好之外的什么东西吗?我们选择哪些价值来约束我们?具体的道德与政治价值能够或者必须以普遍的术语来证明其正当性——不仅仅是表达——吗?或者,与此相反,价值本质上是地方性的并且与具体的政治社群、情境和传统联系在一起吗?最后一种看法表达了元伦理论辩中的社群主义立场。

在道德与政治哲学史中,这种论辩一直是一种长期存在的经典论辩。这些年来,这种论辩已经被不同地描述为普遍主义与特殊主义之间的论辩,客观主义与相对主义之间的论辩,基础主义与情境主义之间的论辩和理性主义与历史主义之间的论辩。尽管它有如此多的标签,但是一种社群概念常常被那些否认各种形式的普遍主义和主观主义的人提出来作为具体相关的背景。即,各种价值只有在具体的道德与政治情境中才能得以确认,而且这种情境对于它们的有效性来说是决定性的。因而,这种社群概念并不是(像在能动性论辩中那样)把原子主义的个体观念作为它的对立面,而是把两种元伦理的学说——普遍主义和主观主义——作为它的对立面。

可以把元伦理的社群主义者划分为两个群体,对于为什么政治价值尤为不能以普遍性的术语为其提供依据,以及因此为什么社群是价值的必要论坛或根源这些问题,每一方都提出了不同解释。第一个群体来自当代认识论中的后现代一脉。〔2〕非常一般地说,它的理由是,除了可能的感情上或者修辞上的效果外,诉诸于普遍的实质性价值,如果不是无意

---

〔1〕　这些自由主义版本是否不仅是内在一致的而且也是有说服力的呢?加德鲍姆考察了这个问题。

〔2〕　对于当前的目的来说,Lyotard的表述“我把后现代界定为对于元叙事的怀疑”中,也包含着相关的后现代看法。参见Jean－francois Lyotard, The Postmodern Condition xxiv (Geoff Bannington & Brian Massumi trans., 1984)。

义的话,本质上也是多余的。在当代的道德与政治哲学家中,通常被认为属于这个群体的是像理查德·罗蒂和尤尔根·哈贝马斯这样的自由主义者;但麦金太尔不在此之列。

第二个群体表达了政治思想中的一种古老得多的传统。而且它的当代支持者中有本杰明·巴伯、迈克尔·奥克肖特和迈克尔·沃尔泽。〔1〕这个群体给出的理由是,无论普遍性价值在其他情境中具有什么样的作用,它们在自主的政治领域中并不具有自动生效的权威,这个领域有着它自身的以自治的政治价值要求为基础的独特的有效性标准。〔2〕这个传统把政治社群自身的确认看作是产生约束性政治规范(binding political norms)的唯一合法方式。由于普遍性价值要求直接地适用于任何地方,而不顾批准或执行的内在的、自主的政治过程,因此,它把哲学——此类价值的"生产者"——看作是内在地反政治的。

如同能动性论辩一样,假定第二种论辩中的社群主义结果将会要求自由主义与社群主义之间的完全分立的论辩产生一种强社群主义的结果,是根本错误的。罗蒂、沃尔泽和哈贝马斯都合理地相信他们是在根据元伦理论辩中的社群主义立场来建构内在一致的自由主义版本。正如自由主义不需要把原子主义当作真理一样,它也不需要把普遍主义或者主观主义当作真理。〔3〕的确,如我们将看到的那样,事实上是第三种论辩中的一种特定版本的社群主义立场,而不是自由主义,依赖于一种(有关人类良善生活的)普遍性的元伦理主张;因此,正是这种立场受到了第二种论辩中的一种社群主义结果的潜在损害。

我把第三种论辩称作"政治论辩",只有在这种论辩中自由主义才成

---

〔1〕 *See* Benjamin Barber, *Strong Democracy* (1984); Michael Oakeshott, *Ration Alism in Politics* (1964); Michael Walzer, *Philosophy and Democracy*, 9 Pol. Theory 379 (1981).

〔2〕 参见:沃尔泽,*Philosophy and Democracy*, 9 Pol. Theory 379 (1981), p. 397 ("但是哲学的有效性与政治授权是两种完全不同的事情。它们属于两个完全不同的人类活动领域。")。

〔3〕 再次指出,这些自由主义版本是否既是内在一致的又是有说服力的这个问题是一个独立的问题。

为社群主义主张的标靶。在这种论辩中(但不是在其他两种论辩中),自由主义与社群主义是分别为两种完全不同类型的实质性政治社会提供根据的理论,这两种政治社会是依据根本不同的联合原则构建起来的。归根结底,这种论辩中的社群主义主张(与我刚刚讨论过的其他两种社群主义主张不同)是,一种具体的政治联合形式——政治社群——所表达出的,并且只有通过它才能表达出的社群主义的生活方式,内在地优于其他生活方式,尤其是优于自由主义的生活方式和它对应的政治联合形式——自由主义国家。那些在近来的政治哲学中提出这种强社群主义主张的人,包括麦金太尔、桑德尔和汉娜·阿伦特。[1]在这种政治论辩中,前两种论辩中的许多社群主义者,尤其是泰勒、拉兹、罗蒂和沃尔泽,捍卫自由主义的政治价值和制度而反对社群主义的政治价值和制度,而且他们这样做并不存在前后矛盾。

C. 培育社群的价值

正如在第一部分 A 节的开端所引的那段话所表明的,桑德尔承认“社群”在沃尔泽的著作中居于中心地位。另外,他断言,沃尔泽的主张与他自己的主张是一致的,而且事实上他自己的主张是根据它们得出的(它们“阐明了假定情境化自我的政治话语的后果”)。[2]这两个断言没有一个是正确的。能够说明这两个断言都错误的那些理由,会完全阐明我的目的,即梳理在有关社群的论辩中所发现的概念上的混乱。因此,我将简要地对它们加以考察。

在由于罗纳德·德沃金对沃尔泽的《正义诸领域》所作的书评而激发的一篇观点交流文章中,德沃金说明了他所认为处于“我们分歧的中

---

[1] *See* Hannah Arendt, on Revolution (1963); Hannah Arendt, The Human Condition (1958). For Maclntyre, see also Alasdair Macintyre, Whose Justice? Which Rationality? (1988). For other writings by Sandel, see Michael Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, 12 Pol. Theory 81 (1984); Michael J. Sandel, *The State and the Soul*, New Republic, June 10, 1985, at 37 -41.

[2] Mandel, Michael J. Sandel, *Introduction* to Liberalism and Its Critics 5 (Michael J. Sandel ed., 1984),第 10 页。

心”的，是这个理念（他把它归于沃尔泽），即“世界被划分为各种截然不同的道德文化，而且通过尊重这些差异来培育‘社群’的价值应该成为政治的目标……”〔1〕德沃金接着指出，这种理念“长期以来一直与政治保守主义和道德相对主义联系在一起。现在它再次在政治理论中变得时髦起来……”在这里，德沃金没有能够在沃尔泽的立场和强社群主义之间作出区分。由于这两种立场都能够被说成会断言“培育‘社群’的价值是政治的目标”，因此它们之间的区别一直都被忽视了。然而，它们所宣称的这个目标的含义是极为不同的。

德沃金对于他与沃尔泽之间的根本分歧的说明，包含着一种对于后者在《正义诸领域》、《哲学与民主》和《解释与社会批判》等著作中所采取的立场的相当准确的解释。对于沃尔泽来说，毫无疑问，他把“培育社群的价值”看作政治的核心任务，而且培育这种价值确实需要“尊重社群之间的差别”。这依据的是他的这一明确的观点，即只有具体的政治社群的传统、文化和价值才是与政治论证和知识有关的。他指出，“因此，政治认知在性质上是具体的和多元主义的，”“而哲学认知是普遍主义的和单一的，”而且

> 我将把[另外的这种知识]称作政治知识而不是哲学知识。它回答的是这些问题：这种联合的意义和目的是什么？我们的社群和政府的适当结构是什么？即使我们假定对于这些问题有正确的答案……情况仍然是，有多少个社群就会有多少种正确的答案。〔2〕

沃尔泽的立场与桑德尔、麦金太尔和阿伦特的强社群主义之间的本质区别是，对于后者来说，“培育社群的价值”并不必然蕴涵尊重各种政

---

〔1〕 Ronald Dworkin & Michael Walzer, “*Spheres of Justice*”: *An Exchange*, N. Y. Rev. Of Books, July 21, 1983.

〔2〕 Walzer, *See* Benjamin Barber, *Strong Democracy* (1984); Michael Oakeshott, *Ration Alism in Politics* (1964); Michael Walzer, *Philosophy and Democracy*, 9 POL. Theory 379(1981)，第 393 页（省略了强调）。

治社群之间的文化差异。政治活动的目标不是去实现这个目的，而是去实现具有独立依据的人类善。因此，他们的主张归根结底是一种有关这种善的本质的普遍性主张。麦金太尔宣称，“[城邦和中世纪的王国]被认为是其中的人们一起追求**人类善**的社群，而不仅仅被认为是提供每个个体追求他或她自己的私人利益的竞技场。”〔1〕从概念上讲，这是一种有关**人类善**的主张，一种有关仅仅就作为人而论什么是善的主张。“但是，一旦这种**本质性人类目的**或功能的概念失去了道德性，它就开始表现为不合情理地把道德判断当作事实陈述。”〔2〕这种“事实陈述”必然适用于所有人。强社群主义并没有宣称这种善是你们的社群所珍重的无论什么东西，而是宣称这种善必须在社群之内且必须通过社群来被追求。

对于沃尔泽来说，普遍性原则“具有坚持一种单一的而不是多元的真理的效用，也就是，具有在每一个先前的特殊社群中重申理想社群的结构的效用”，〔3〕而且这些原则的确立包含着“对内部政治过程的压制”。〔4〕因此，沃尔泽的基本立场应该被理解为反对普遍性价值的政治有效性，而桑德尔、麦金太尔和阿伦特的强社群主义在根本上表达的正是这样一种价值。从而，这两种认识中的“社群应该被培育”包含着极为不同的主张，这些主张是在完全不同的论辩中被提出的，并且是在不同的话语层面上进行的——一种是二阶的，或者元伦理层次的；而另一种是一阶的，或者实质性层次的。

要想弄清楚为什么沃尔泽不是在阐释并捍卫一种介于自由主义与强社群主义之间的**实质性**立场，而是在某种不同的意义上、在不同的论辩中提出社群的主张的，只需要考虑他的共享价值(shared values)的观念。在他看来，自由主义理论曲解了我们在自由主义**社会**中的社群经验的程度，而且，因此使得我们误解了我们的个性。把它的肤浅的原子论的意识形

〔1〕 Alasdair C. Macintyre, *Afier Virtue* 172 (2d ed. 1984)（强调为本文所加）。

〔2〕 同上书，第 59 页（强调为本文所加）。

〔3〕 Walzer, *See* Benjamin Barber, *Strong Democracy* (1984); Michael Oakeshott, *Ration Alism in Politics* (1964); Michael Walzer, *Philosophy and Democracy*, 9 POL. Theory 379(1981)，第 393 页。

〔4〕 同上书，第 395 页。

态剥掉之后，就可以把自由主义社会看作是由界定了我们的特殊传统的那些共享的价值和承诺构成的，而且这些价值和承诺是我们深刻地持有的。

这些共享的价值的内容是一套道德与政治语言，这套语言谈论的是权利、平等、个人自由、自由联合和构成我们社会各种活动领域——包括但绝不仅仅限于公共领域和私人领域——的分离。但是，对于沃尔泽来说，这些共享的价值在内容上是宽泛地个人主义的这个事实，不应该再误使我们认为它们的根源同样是个人主义的。他指出，一直以来，自由主义的意识形态常常把这些个人主义价值的根源错误地描述为原子式个人的自然权利的不可剥夺的剩余物。然而，事实恰恰相反：这些价值是我们的社会所拥有和生产的共同善，而且它也是由这些善构成的。它们牢固地被植入我们特有的社会实践，而且通过像教育和社会化等此类典型的方式得到保护和维持。这些个人主义价值构成了我们社会的公共文化的主要部分，它们是社群作为一个整体所共有的财产。

由此来看，下面这种看法是不准确的，即认为沃尔泽近来著作的中心要义是，共享的价值和共享的政治语言构成了自由主义社会中的实质性——虽然是"潜在的"——社群的基础。[1]这种看法忽视了在社会（*Gesellschaft*）与社群（*Gemeinschaft*）之间做出的经典社会学区分，这种区分最早是由费迪南德·滕尼斯在19世纪作出的。社群主义对于自由主义的批评就是而且一直是基于这种区分。简单地说，如果自由主义社会——被剥掉它的原子论的意识形态——是一个关键的实质性意义的社群，那么，社会不是什么呢？而且，这样的话，这种区分（还有批评）也就消失了。

自由主义的当代社群主义批评者们几乎不可能被如此容易地安抚，尤其是在有人认识到（如他们自己在很大程度上没能做到的那样[2]）他们的批评仅仅是对于现代性的循环批判的最新版本，而且在许多方面

---

〔1〕 南茜·罗森布鲁姆认为"[社群主义者]想要的是社群，而不仅仅是社会性或相互依赖。" Nancy Rosenblum, Another Liberalism 257 (1987). 她把沃尔泽归入"潜在的社群主义者"一类，或者认为他是一名相信自由主义社会已经——尽管与外表状况相反——成为一个实质性社群的理论家。同上，第166-169页。

〔2〕 他们的参考对象清一色地都是古典政治理论家，而不是19世纪的浪漫主义运动之后的对于自由主义的比较现代的批判者。

是最不具敌对性的版本的时候,更是如此。[1]对于他们来说,成问题的并不是价值的根源而是价值的内容:追求哪些价值。问题在于,鉴于共享的价值、历史、传统和政治语言都是任何类型的适度稳定的政治社会存在的必要条件,因此,它们对于强社群主义希望确立或者有时候希望重新确立的特定类型——实质性政治社群——来说,并不是充分条件。[2]

并不仅仅是共享的价值的存在就构成了实质性社群,而且也肯定不仅仅是个人偏好或价值的聚合,而是这些共享的价值的内容和范围构成了实质性社群。沃尔泽并不是在主张,我们应该通过承认和确定我们实际上生活在一个实质性政治社群之中并且两全其"美"——社群和自由主义诸价值——而肯定社群主义对于自由主义的批判。当他希望去"培育社群的价值"时,他正在主张的是,在决定作为一个社会我们应该做什么时,我们应该依赖我们共享的价值和理解,而不是依赖外在于我们的具体道德与政治传统之外的主张。在他看来,单是对于后者的解释和加工,就提供了民主政治的适当材料。因此,在他的主要著作中,沃尔泽实质上根本不是在处理由社群主义对于自由主义的批评所提出的(实质性)问题。

现在,"培育社群的价值"的两种意义之间的关键性区别的确切性质应该是很清楚了。区别就是,一方面是尊重和**培育不同的单个社群的各种特殊且相异的价值**(不论那些价值偶然是什么),而另一方面是培育实质性社群**这种**(单一)价值本身。在支持第一种含义——他有时把其称作"激进的特殊主义"[3]——的意义上,沃尔泽是一位社群主义者;并且,照此来看,他拒绝强社群主义。

桑德尔、麦金太尔和阿伦特赞成第二种含义,而且为了实现这一点,他们必须拒绝第一种含义。设定世界就是这样,具有各种不同的政治文

---

[1] 哈贝马斯把这种论辩称作"现代性的哲学话语"。参见 Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Frederick Lawrence trans., 1987)。

[2] 我之所以说"有时"是因为,如我将在第一部分的F节中指出的那样,存在着三种相关类型的实质性社群。分别是保守主义的、共和主义的和共产主义的社群。与前两种不同,共产主义的社群并不依赖实质性社群的历史事例来寻找灵感。

[3] 在他的两本书的引言中,他对这种立场作了描述。Michael Walzer, *Just and Unjust Wars* (1977),和 Walzer, *Spheres of Justice* (1983),第 xiv 页。

化和价值，那么，这两种社群主义的立场不但是截然不同的，而且是相互排斥的。强社群主义的立场并不尊重各种文化之间的差别。相反，它主张政治应该培育社群这一具体而普遍的价值，而不顾特殊的道德和政治文化的内容和情境，而且尤其是不顾实质上的个人主义**诸价值**（不是事实或者根源）在自由民主社会的宪法中所占有的重要——然而决不是排他性的——地位。

当然，正是这种元伦理的论辩，为沃尔泽和德沃金之间的观点交流提供了平台。德沃金的批评仅仅指向沃尔泽对于社群的价值所作的元伦理的论断，而且这种批评是根据一种普遍主义的观点提出的。[1]正如沃尔泽对于这场争论所描述的那样，它是

> 围绕着我们的结论的范围展开的。我并不想提出对于所有社会中的所有人都具有结论性的论证……。与德沃金和我同时生活在世界上的人们遵循着各种原则，他们自己能够辨别并接受这些原则，而如果我们想要发现所有这些潜藏的原则，就是一项几乎不可能的任务。

德沃金对此进行了回应：

> 但是，我们为了决定社群的哪些特征是和对于它的物品的一种公正分配相关的而采用的正义诸原则，……必须是那些我们由于它们看来是正确的而不是由于它们在一些常见情况下一直被实行而接受的原则。否则，政治理论将仅仅是一面镜子，只是无益地反映某个社群的一致意见和它本身之后的分歧。[2]

---

〔1〕 德沃金是否仍然坚持这种普遍主义观点，是不清楚的。

〔2〕 Dworkin & Walzer, Ronald Dworkin & Michael walzer, "Spheres of Jastice': An Exchange, N. Y. R. OF Books, july 21, 1983.

强社群主义者们分享了德沃金的普遍主义观点;他们宣称社群作为一种价值直接地适用于任何地方。这种看法表达的是对于人类来说一个正确的良善生活观念。正如这场政治论辩是一种古老的政治思想传统的最新部分那样,沃尔泽的立场能够被追溯到亚里士多德对于柏拉图的理性主义乌托邦的批判,而且从法国大革命起这种立场一直是人们所熟悉的。〔1〕

在这种政治论辩中,沃尔泽捍卫了个人主义的诸价值,反对强社群主义者希望看到得以确立的那种社会类型。像沃尔泽和德沃金这样两位自由主义者在元伦理论辩中是对手这一事实,应该清楚地表明了这种论辩不同于其中反自由主义成为核心问题的那种论辩。沃尔泽和德沃金二人都明确地捍卫自由联合和分离、迁徙和选择自由;而由于这些自由必然会——而且从历史上看的确——破坏实质性社群,因此,在向实质性社群的转变中它们不可能被允许继续存在。

在本节和前两节中,我已经表明,"社群"这个术语指涉三种不同的概念:个人认同的构成、约束性价值的根源和一种有关人类善的实质性概念。此外,我还指出,这三种社群概念之间并不存在必然的关系。尤其是,在有关个人认同或元伦理的问题上成为一名社群主义者,并不需要也成为一名强社群主义者。在下面的四节中,我设法通过更详细地聚焦于这三种论辩的内容来证明上述论断。尽管社群的概念在原子论和元伦理的论辩中是截然不同的,但它们常常被用于相同的情境中。这是因为它们分别表达了对于现代性的广泛的后现代批判的两个基本论题:抨击"至高无上的理性主体——原子论的和自主的、非介入的(disengaged)和无肉体的(disembodied)"〔2〕(能动性论辩)和批判把理性理解为真理的先验和普遍基础的提供者(元伦理论辩)。然而,尽管对于现代性的这种批判

---

〔1〕 See Edmund Burke, *Reflections on The Revolution in France* (Conor Cruise O'Brien ed., Penguin Books 1968)(1790)(对于抽象原则在政治中的作用的无情批判——支持传统、社群和情境)。

〔2〕 Kenneth Bayner et al., *General Introduction* to After Philosophy, Charles Taylor, *Overcoming Epistemology*, *in* After Philosophy 464, 478 (Kenneth Baynes et al. eds., 1987),第 4 页;也见第 67 – 71 页。

确实蕴含着一种对于证明自由主义之正当性的特定传统方法的抨击，但它并不必然也包含着对于自由主义的批判。[1]在下一节，我讨论了能动性论辩；在第一部分的E节中讨论元伦理论辩；在F节中讨论政治论辩。

D.能动性论辩

能动性论辩关注的是自我的本质与构成。就此而言，它包含着两个相关的主张：第一个主张是原子论，即就其认同而言，个体本质上是自我构成的、无牵无挂的和自足的；第二个是社群主义，即恰恰相反，个体"在部分意义上是由我们生活于其中的社群界定的"。[2]在此，"社群"这个术语表达的是自我构成中的一种因果性成分。关键问题是，从这种论辩中的社群主义立场的真理中会得出什么样的推论（我通常把这种立场称作"社会论题"或者称作"反原子主义"）。

如在第一部分A节中表明的，桑德尔相信，一种特定的政治观（"如果不参照我们作为公民、作为一种共同生活的参与者的角色，我们就不能构想我们的身份"）是从关于自我（"情境化的自我而不是无牵无挂的自我"）的社群主义论题中得出的。这是《自由主义与正义的局限》一书的显而易见的潜台词和存在理由。在其他地方，桑德尔追问道："对于政治来说，在无牵无挂的自我与情境化自我之间的论辩中，什么是得失攸关

[1] 我参照的是依赖于原子论或普遍主义的自由主义辩护。参见Gardbaum，个人认同的这种描述性问题不能与有关个人与社群之间的边界应该是什么的规范性问题相混淆。对于后一个问题（与能动性论辩中的问题不同）的回答，将依赖于有关道德理想和良善生活的内容的有争议的规范性观点。在政治思想史中，自由主义的政治社会一直基于对这两个截然不同的问题的回答来证明其正当性。例如，霍布斯以一种对于能动性论辩的原子主义的回答来为自由主义提供基础；他把自由主义的社会契约看作是对于由真实自主的个体构成的世界的必然回应。作为对比，康德与J.S.密尔以一种对于这个完全分离的规范性问题的个人主义回答来为自由主义提供基础；自由主义是与那种个人自主在其中具有最高价值的好生活观点最相符合，而且最能够促进它的政治制度。参见Stephen A. Gardbaum, *Why the Liberal State Can Promote Moral Ideals After All*, 104 Harv. L. Rev. 1350, 1353 - 1355 (1991)，第1354页。

[2] Sandel, *Introduction* to Liberalism and Its Critics 5 (Michael J. Sandel ed., 1984)，第6页。

的？权利政治与共同善政治之间的实际差别是什么？"〔1〕在这里，桑德尔的第二个问题并不像他暗示的那样仅仅是在重述他的第一个问题——从一种社群主义的自我观中实际上会得出什么来——毋宁说是对于第一个问题的**回答**。此处，通过假定他的这两个问题是等同的，桑德尔再次说明了他认为无牵无挂的自我观会产生的政治结果：即"一种共同善的政治"。〔2〕

桑德尔从社会论题中得出的这种结果既不是逻辑上必需的也不是实践上必需的。首先，宣称否认"自由选择的个体图像"**就是**意味着"如果不参照我们作为公民的角色，我们就不能构想我们的身份"，这是不符合逻辑的。从一种有牵挂的自我观过渡到一种**特殊**牵挂的本质属性——公民身份的本质属性——是需要论证的。简单地假定二者是等同的，假定在部分意义上构成了我的社群是一个政治社群，这是不够的。事实上，桑德尔比把二者等同起来走得更远，这是因为他宣称，承认公民身份的重要性一般而言需要一种特定类型的政治社群：一种公民身份在其中是**最高**价值的社群，一种培育共同善政治的政治社群。这包含的意思要远远多于"参照"我们作为公民的角色；它暗示的是这种角色的支配性。

其次，从实践上讲，如果我们所有人都是在某种程度上由我们的社群构成的，那么，我们作为个体的类型就依赖于这些社群的性质。实际上，桑德尔确认了这一点：

> 但是，如果我们在部分程度上是由我们生活于其中的社群界定的，那么我们必定被牵连进这些社群所特有的目标和目的之中……。虽然我的生活经历是开放式的，但它总是被植入那些社群的历史之中，从这些社群那里我获得了我的身份——无论是家庭还是城市，部落还是民族，政党还是事业团

---

〔1〕 Sandel, *Introduction* to Liberalism and Its Critics 5 (Michael J. Sandel ed., 1984)，第6页。

〔2〕 这个短语的含义在第一部分的F节中进行了解释。就目前来说，足可以说"一种共同善的政治"指的是一种政治联合形式，在这种联合中培育公民美德和公共精神是最主要的价值。

体。〔1〕

这个原则的一个显而易见的含义看来会是,自由主义社会"生产"自由主义的个体,这些个体具有自由主义的观点和价值而不是具有"一种共同善政治"所包含的强社群的观点和价值。

与桑德尔在《自由主义与正义的局限》一书中的论证相反,我们仅仅发现了这个事实。个体的认同主要依赖于那些被植入社会的社会实践中的价值,而自由和自主的个人主义价值正是被植入我们的社会实践中的核心价值。在自由主义社会中,个体选择他们的目的,但是他们不能被说成是选择去选择它们(意思是说,选择他们的目的这种行为很难说是他们选择的)。毋宁说,"做出一项决断的必要性"(马克斯·韦伯的用语)是现代西方社会的一种社会和文化要求,这些社会分享着这种观念,即有价值的活动是我们所选择的那些活动。

选择职业、生活伴侣和居住地点的社会实践,对于我们的自我理解和认同的形成是关键的,但它们也恰恰是现代西方所特有的。事实上,强社群主义者之所以鄙视个人主义的诸价值,准确来说,是因为这些价值的优势是造成社群生活和成员身份——在西方社会中,它们是构成认同的主要社会实践——衰落的一种关键的历史因素。正如查尔斯·泰勒指出的,"西方的自由个体只有依靠整个社会和文明才能成其所是,社会和文明使他得以存在并养育了他。"〔2〕类似地,约瑟夫·拉兹也指出,在一些重要方面来说,过一种自主生活的可能性是一种社会产品:"自主的生活依赖于……个人的环境和文化的一般性特征。对于那些生活在一种支持自主的环境中的人来说,除了成为自主的人之外别无选择;在这样一个社会中,没有其他的途径可以获得成功。"〔3〕通过它的社会实践,每个社会

〔1〕 Sandel, *Introduction* to Liberalism and Its Critics 5 (Michael J. Sandel ed., 1984),第 6 页。

〔2〕 Taylor, *See* Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, 390 - 395 (1986); Charles Taylor, *Atomism*, *in* Philosophy and The Human Sciences 187 (1985),第 206 页。

〔3〕 Raz, *See* Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, 390 - 395 (1986); Charles Taylor, *Atomism*, *in* Philosophy and The Human Sciences 187 (1985),第 391 页。

合成了有关一种有价值的人类生活的观念，一种或一些有关共同善的特殊看法。至关重要的是，一种有关像自主这样的善的观念，与有关那些更为传统的社会所特有的善的强社群的实质性观念一样，是在社会意义上（或社群意义上）构成的。

这种论证应该开始表明，在能动性论辩的情境中，在社会意义上构成的自我与在社群意义上构成的自我之间——社会性存在与社群性存在之间——是没有差别的。原子论问题是，而且一直是，个体何种程度上是——或者被有益地概念化为——在社会意义上构成的。在这种论辩中，没有为第三种概念——一种在意义上不同于“社会”概念的“社群”概念——留下逻辑空间。这难道不是意味着可以说，如果“社群”这个词指的不是一般意义上的社会，而是指我们没有生活于其中的一种特殊类型的社会，那么，我们现代西方的个体不就是由我们的“社群”构成的吗？

准确来说，认同的社会构成意味着，我们的认同是被“植入”而且“牵连”进我们社会的各种目的和价值之中的。这些是我们的牵挂。它所意指的东西既不多于也不少于这个概念，亦即，假如我们是在一个与我们事实上被养育成人的那个社会不同的社会中被养育的，那么，现在我们在特定的本质性方面就是不同的人。桑德尔企图从运用“社群”这个术语来描述这个论题的做法中获得的好处并不存在。仅仅从这个事实——个体是在社会意义上构成的——中得不出具体的实质性价值。强社群主义者需要确立的不是这个社会论题的真确性，而是有关社群的完全分立的政治论辩中的这个主张的真确性，也就是这样一种实质性道德主张：对于人类来说最好的生活要求我们生活于政治社群中并过着政治社群的生活。但从这个社会论题中所能推出的结论取决于情境。

桑德尔的论证的潜在前提是，自由主义必然依赖于描述意义上原子式的或无牵无挂的个体的事实——在强意义上指的是，如果原子论最终被证明是错误的，那么所有现存的政治理论必定是非自由主义的。即使承认17世纪自由主义的创建者们的确是基于原子论基础来建构

他们的理论的,[1]也不能从中得出结论说自由主义现在没有其他的基础。

从那时起,自由主义的许多有影响的和主要的版本,尽管在其他方面有不一致之处,但都肯定这种观点,即政治的价值在于它创造或促进(而不是限制)个体自主性的潜能。就是说,政治是自主性的原因而不是结果。这无疑是卢梭、康德、J. S. 密尔和像约瑟夫·拉兹这样的当代自由主义者的著作中的一个核心论题。但是,即使情况不是这样,在它假定自由主义与原子论之间存在必然联系的范围内,桑德尔的前提仍将是错误的。把个人主义的诸价值归于一个错误的来源(原子式个体),尽管会适当地刺激我们重新评价用来理解那些价值的方法,但它对于挑战那些价值的内容是没有什么作用的。这样,这种社会论题的结果会迫使我们重新思考那些价值的根源,承认它们的社会构成性。但它不会要求我们抛弃它们。自由主义(如同强社群主义那样)最终并不依靠任何特殊的形而上学的或者元伦理的学说,而是依靠它的构成价值和根据这些价值得出的制度性安排的优点。

在这一节,我希望已经确立了两个主张。第一,能动性论辩中所包含的社群概念本质上是与社会同义的;在此情境中,它们表达的都是自我形成过程中的一种构成性或因果性社会角色的概念。第二,能动性论辩中的社群主义立场(社会论题)的真确性自身,在具体的政治价值或形式方面没有特殊的含义——它是政治上中立的。尤其是,它并不需要"一种共同善政治",这种政治指的是在第三种论辩中提出的实质性社群的一种版本。这两种社群主张是完全无关的。

---

[1] 就霍布斯而论,确实如此。在同样的意义上,对于理性选择理论来说或许也是如此——尽管即使在这里,原子论或许更多地是表达一种有关动机的主张而不是有关本体论的主张。对于洛克来说,政治是所提出的那些问题("各种不方便")必需的解决办法,这种解决办法与其说依赖的是描述性原子论个体——毕竟他的自然状态是一种社会状态——不如说依赖的是一种把个体看作基本解释单位的理论;因此,需要依据同意来解释政治义务。只有在这种意义上,政治对他来说才是原子论论题的结果。*See* John Locke, The Second Treatise of Government 309 – 318 (Peter Laslett ed., 1965).

E. 元伦理论辩

元伦理论辩关注的是价值的根源,在这种论辩中包含着三种竞争性立场。第一种立场是主观主义,认为个体是价值的最终根源。对于当前的目的来说,可以认为主观主义的立场包含着下面三个主张中的一个或多个:(1)只有个体才能选择由哪些先前存在的价值来约束他或她,(2)个体选择自身创造了价值,或者(3)不存在价值,只有偏好,即道德怀疑主义。第二种立场是普遍主义,它认为,存在着这样的约束性价值,其根源——而不仅仅是其范围——是普遍性的。

应该很清楚的是,所有这三种立场在各种特殊价值之间是形式上中立的;实际上,如果不是如此的话,它们之间的论辩就几乎不能被称作元伦理的。因此,完全有可能根据这三种元伦理主张中的每一种来既支持个人主义的又支持非个人主义的实质性价值;或者换成另一种表达方式就是,假定这三种主张中的任何一种的真确性,并不是同时也假定了任何特殊的一阶价值自身的真确性。这些主张和这种论辩关注的是价值的根源而不是内容。

社群主义观点试图超越传统的不是客观主义就是主观主义的认识论二分法;换句话说,要么价值是"远在天边(out there)",要么它们仅仅是个人的偏好。社群主义观点是借助于主体间性的价值构成概念来实现这一点的。正如社会论题坚持认为个体的自我从材料上讲是一个社会产品,元伦理的社群主义认为我们在其中观察世界的价值和规范结构也是如此。

单单用反普遍主义并不能全面地描述这种社群主张,这是因为它忽略了后者试图超越的传统二分法的第二个部分,即主观主义。规范命令不是源自一组永恒且普遍的真理,但它们也不是虚幻的;它们确实从外部对个体产生了约束。约束性规范不能仅仅凭个人的意志而存在。社群主义者与普遍主义者之间的论辩关注的是这种"外部"的性质和范围。因而,元伦理的社群反对这两种主张,一种认为道德价值从根源上讲是个人主义的,另一种认为道德与政治真理在根源上是普遍的和外源的,总是需要由任何渴望正义的社群从外部输入。

更准确地说,这种元伦理的社群主张是:(1)各种价值得以确定的情境对于它们的有效性来说总是至关重要的,(2)特别相关的情境是那种具体的、生动的、历史的社群的情境,而不是理想的或者乌托邦式的社群的情境,也不是一般而言整个人类的"社群"的情境。它将规范性结构视为由历史上存在的那些社群的具体社会实践所构成的,并且存在于这些实践之中。此处的社群指的是为了理解价值的性质和根源而提出的一种概念上的构造或方法,而不是指某种特殊社会类型的定义性特征。这种差别反映在如下这一事实中,即在这种语境中,通常作为参照的是解释性或对话性社群——这些术语明显地具有方法论的而不是社会学的含义——而不是政治社群。

而且,我正在重构的元伦理的社群概念处于后现代主义对普遍理性、基础主义和真理的表象理论这些理念的批判的核心。如果后现代主义意味着(如利奥塔[Lyotard]提议的那样)"所有话语、论证和合法化的不可化约的地方性特征,"[1]那么,一旦对于政治与社会的实践和价值的传统支持和根据(罗蒂引用尼采的话,把其称作"形而上学的安慰")被消除了的话,一种情境性观点就是证明它们的正当性的唯一根据。

对于元伦理的社群概念的肯定,是理查德·罗蒂、迈克尔·沃尔泽和尤尔根·哈贝马斯等人近期著作的共有的和核心的论题。在下面的三个小节中,我通过对这三位著名理论家的批判性解读发展了我对于元伦理社群的解释,并以此捍卫了上面这一主张。在第一部分E节的第四小节中,我讨论了元伦理立场与强社群主义立场之间的差别。

1. 罗蒂:走向后现代的自由主义

理查德·罗蒂自称为"后现代的资产阶级自由主义者",对于理解我所谓元伦理社群主义的一般立场来说,他是一位关键人物。理由在于,他的根本关怀是政治价值和制度如何得到辩护,而且他认为唯一合理的辩护类型——他把其称作"后现代的"——在本质上包含着元伦理的社群概念。

---

[1] Kenneth Baynes et al., *Jean – Francois Lyotard*, *Introduction to* After Philosophy, Charles Taylor, *Overcoming Epistemology*, *in* After Phil Osophy 464, 478 (Kenneth Baynes et al. eds., 1987),第 70 页。

罗蒂在他的政治著作中试图确立两个主张。第一个主张是，哲学上的辩护，在它们根据的是柏拉图/康德式普遍的和非历史的真理的范围内，从根本上讲是令人难以相信的。这个主张表达了"对于元叙事的怀疑"，利奥塔将其界定为后现代的态度。对于罗蒂来说，"所有的探究模式——科学的和道德的——都是关于各种具体的替代性方案的相对吸引力的慎思"。〔1〕他主要想表达的并不是不存在普遍的真理这一主张；因为那样的话将要求进行"我们称作'哲学'的创作类型"所运用的例证模式，而在他看来，这种"类型"是多余的。〔2〕我们应该拒绝再玩这个游戏，拒绝"再提出那些问题"，而是要简单地"改变话题"。〔3〕

第二个主张是，与所有类型的传统自由主义者和反自由主义者所分享的信念相反，自由主义自身不会受到哲学辩护的无效性的损害："像阿多诺、海德格尔和福柯这样的后尼采式思想家们一直把尼采对于形而上学传统的批判和他对于资产阶级文明的批判……混合在一起。我不认为这两种批判之间有什么令人感兴趣的联系。"〔4〕或许，这两种批判都不令人感兴趣。相反，罗蒂认为，通过借助实践的和情境性的（即，"实用主义的"）辩护，有可能"在抛弃[自由主义]制度的传统的康德式支持的同时，把这种制度维持下来。"〔5〕

这种辩护就其本性而言"主要是一个历史叙事问题……而不是哲学的元叙事"。〔6〕更明确地说，

有关宽容、自由探究和追求不受扭曲的交往的实用主义辩护，

〔1〕 Richard Rorty, *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism*, in Consequences of Pragmatism 160, 164 (1982).

〔2〕 Richard Rorty, *Pragmatism and Philosophy*, in Consequences of Pragmatism, 同上书，第 xiii、xiv 页。

〔3〕 同上。

〔4〕 Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity?*, in Post－Analytic Philosophy 3, 15 (John Rajchman & Cornel West eds., 1985).

〔5〕 Rorty, *Postmodernist Bourgeois Liberalism*, 80 J. Phil. 583 (1983)，第 584 页。

〔6〕 同上书，587 页。

> 只能采取把那些体现了这些习惯的社会和那些没有体现了这些习惯的社会之间进行比较的形式,从比较中逐渐导出这种意见,即任何一个体验过这两种社会的人都不会选择后者……。这种辩护不是参照一个标准,而是参照各种详细的实践优点。〔1〕

再者,这里"没有超出各种真实的或设想的社群的优缺点之外而诉诸可以帮助我们衡量那些优缺点的公正标准。"〔2〕我们的社会是实践上而不是理性上优越的。对于我们来说幸运的是,这种对于自由主义的辩护和其他非常重要的辩护,都没有依赖于哲学上的辩护。罗蒂(与图施奈特关于一个优秀律师的俏皮话有异曲同工之妙)说,一位优秀的哲学家能够"为任何事物提供哲学上的根据"。〔3〕

---

〔1〕 Rorty, Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity*?, in Post - Analytic Philosophy 3, 15 (John Rajchman & Cornel West eds., 1985),第 11 - 12 页。

〔2〕 Rorty, *Postmodernist Bourgeois Liberalism*, 80 J. PHIL. 583 (1983),第 583 页。

〔3〕 Rorty, Richard Rorty, *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism, in Consequences of Pragmatism* 160, 164 (1982),第 169 页。参见 *Tushnet*, 一些评论者认为这实际上就是左派与右派在反对自由主义的立场上联合起来的一个例证。例如,参见 *Christopher Wolfe, Grand Theories and Ambiguous Republican Critique: Tushnet on Constitutional Law*, 15 Law & Soc. Inquiry 831, 875 (1990)。(对于 Mark Tushnet, Red, White, and Blue: A Critical Analysis of Constitutional Law (1988)一书的书评)("左派与右派……在他们对主流自由主义的理论批判中有相当一大部分是相同的。")

事实上,反自由主义的社群支持者们在怎样给他们的主张归类这个问题上表现出一些困惑。在他那篇名文"*Following the Rules Laid Down*"的开头,相对于"保守主义社会思想的社群主义假定",Mark Tushnet 反对"自由主义对于社会世界的解释……[这种解释的特征是]基本的个人主义"。参见 Mark V. Tushnet, *Following the Rules Laid Down*, 96 Harv. L. Rev. 781 (1983)。在他的 *Red, White, and Blue* 的第一章, Tushnet 重述了这边文章的包括这个段落在内的许多内容,但是用"共和主义传统"这个短语代替了他在这篇文章中使用的"保守主义社会思想"这个用语。同上,22 页。这篇文章的主要任务之一是解释共和主义者的社群主义主张和保守主义者的社群主义主张之间的差别,并解释二者之间的不可互换性,第 819 页("在任何令人感兴趣的案例中,任何有适当技能的法官都能够实现他或她所想望的结果")。

罗蒂煞费苦心地否认他的立场可以被准确地描述为相对主义，并且强调它的“种族中心（特征）”。他的确没有主张所有社群是同等优秀的（该主张暗含的正是他所否认的那种客观的“上帝之慧眼”的观点），恰恰相反，他明确地而且毫不含糊地宣称现代西方自由主义社群的优越性。问题是，一旦传统的客观标准被废除了的话，依据什么标准来说它们是优越的。罗蒂的回答是：依据我们的标准。

尽管他把“种族中心观”界定为这种观点，即“离开了对一个既定社会——我们的社会——在这个或那个探究领域中所运用的熟悉的辩护程序的描述，没有任何事物可以被说成是真理或者合理的。”〔1〕然而，所运用的不仅仅是我们的程序，还必定有我们的价值。猜测起来，罗蒂之所以选出“最佳的实践备选方案”是因为他相信它是一种实际上被并入我们的辩护程序之中的标准。这种标准几乎不可能提供独立于有关政治目的和价值的特定理念的结果。在既定的情境中什么可以算作最佳的备选方案，取决于我们的价值和优先性考虑。

罗蒂在他的论证过程中以三种不同的方式运用社群概念。首先，它指的是我们社群的价值和实践，这些价值和实践从属于实用主义的辩护程序。其次，这种程序是我们社群的主要的事实上的辩护方法。第三，这种辩护方法的结果是一种被更新了的社群感。如罗蒂所指出的：

> 如果我们［在任何可能探究的先验结构中］放弃这种希望，我们将丧失尼采所谓“形而上学的安慰”，但是我们可以获得一种被更新了的社群感。当我们把这个社群看作人类曾创造出的许多社群中的一个**我们的**而不是**自然的**、形成的而不是**发现的**社群之时，我们对于我们的社群——我们的社会，我们的政治传统，我们的智力遗产——的认同会得到加强。〔2〕

---

〔1〕 Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity*?, in Post - Analytic Philosophy 3, 15 (John Rajchman & Cornel West eds., 1985)，第 6 页。

〔2〕 Rorty, Richard Rorty, *Pragmatism*, *Relativism*, *and Irrationalism*, in *Consequences of Pragmatism* 160, 164 (1982)，第 166 页。

这种论证的“种族中心主义”等同于这种观点,即我们的习惯、价值和制度是最佳备选方案——按照我们的标准来衡量的最佳备选方案。用来作出判断的标准是内在于我们的;它们既是我们的标准又是我们的创造物,而不是外在强加的。我们感到的这种对于我们的社群的骄傲和由于它而形成的团结,是意识到并承认我们的社群是自我奠基的、约定的(conventional)而不是对于一个外在范例的仿造的结果。于是,罗蒂的图像就从根本上遭遇了内在于情境主义的自我参考(self - referential)问题。换句话说,情境主义并不是一种为社会内部的信念辩护的内在一致的方法,这是因为它通过定义假定我们的某些信念、价值和实践已经得到了辩护。[1]罗蒂的种族中心主义的最终输入和意义就在于指明这一点。

由于罗蒂相信我们的价值会被内在地且共同地发现和辩护,因此,他是一位元伦理的社群主义者。社群是价值内生于其中的概念性结构;不存在抽象的真理和价值。此外,对于罗蒂很明确的是,这种社群观念不同于强社群主义者所提出的那种观念:

> 我们能够号召建构一种世界秩序,它的样式是一种由许许多多排他性私人俱乐部……所围绕着的集市。很明显,在像阿拉斯戴尔·麦金太尔和罗伯特·贝拉这样的自由主义的批判者们所运用的强赞许的“社群”意义上,这样一种集市不是一个社群。除非几乎所有人都对谁可以和谁不可以算作一个体面的人取得了一致意见,否则,你就不可能拥有一个旧时的礼俗社会。但是你能够拥有一个资产阶级民主类型的公民社会。[2]

2. 沃尔泽:作为解释的道德哲学

如我们已经看到的,沃尔泽赞成历史的和文化的特殊主义。他认为,

---

[1] 有关对于情境主义的一次有益讨论,参见 Charles E. Larmore, Patterns of Moral Complexity 29 (1987)。

[2] Richard Rorty, *On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz*, 25 Mich. Q. Rev., 525, 533 (1986).

是分立的和具体的社群成员之间所共享的价值和理解,而不是被输入的一套普遍价值,为他们提供了他们的规范领域。

沃尔泽描述了三种研究道德哲学的方式:“发现”(一组先前存在的和具有约束力的客观道德真理),(从无到有的)“发明”和“解释”。〔1〕在这三种方式中,沃尔泽把解释看作最重要的,因为对他来说,道德仅仅是一个既定社群(“一个经验的社群”〔2〕)的得到适当解释的共享理解的内容。正如他所说的:

> 这些问题[职业是什么?我们应该承认哪些类型的才能?平等机会是不是一项“权利”?]在一种道德话语的传统之内被研究——事实上它们只有在那个传统之内才会出现——而且通过解释那种话语的术语对它们进行研究。这种争论有关我们自身;我们的生活方式的意义处于争论之中。我们最终回答的一般问题并不完全是我们最初所提出的[可以做的正确事情是什么?]。它有一个至关重要的补充:**对我们来说**,可以做的正确事情是什么?〔3〕

发现和发明是不需要的,因为我们已经拥有它们意欲提供的东西;它们是需要避免的无益企图。“这里存在一个传统,一个道德知识体;而且有一群贤哲之士在进行论辩。此外别无长物。”〔4〕

如果道德被沃尔泽看作是一项解释事业,那么,政治社群的角色就相当于道德论辩的基本背景。这个看法是从下面的前提中得出的结论:(1)道德的主题是解释共同的意义;(2)政治社群是共同意义的显著场所。如他对这种论辩所作的表述,“与道德有关的论辩只是对于共同意义

---

〔1〕 Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (1987), at 3 - 32.

〔2〕 “对于一种道德文化的解释指向所有参与那种文化的男人和女人——我们或许可以称作一个经验的社群的成员们。”同上,第 30 页。

〔3〕 *See* Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, 390 - 395 (1986); Charles Taylor, *Atomism*, *in* Philosophy and the Human Sciences 187 (1985).

〔4〕 同上书,32 页。

的诉诸，"而"政治社群大概是我们所能达到的一个最近的共同意义的世界。语言、历史和文化合在一起……产生了一种集体意识。"〔1〕

沃尔泽的政治和道德理论的两个特征，对于一般的元伦理社群主义立场具有特殊的重要性。首先，尽管沃尔泽把他的政治理论和道德理论都建立在一种明确的政治社群的观念之上，但这种观念表达的是一种有关政治和道德的性质的主张，而不是一种有关它们的内容或合法范围的主张；它是一种纯粹的元伦理主张，而且其中完全没有促进或阻止任何具体的政治价值被一个政治社群认可。〔2〕

其次，尽管沃尔泽通过引证自治——即法律的服从者应该是法律的制定者〔3〕——这个民主的第一原则来为他对政治中的普遍价值的反感做辩护，但他没有为这种认为道德是具体政治社群的共同意义的理论提供类似的辩护原则。因而，与政治的情况不同，没有什么东西来约束什么能够成为一种共享的理解或它是如何被共享的——道德论证对于事实上什么被共享的恰当说明和解释是排他性的。在我们进行社会批判时，"我们把我们与他人共享的标准运用于他人、我们的公民同胞、朋友和敌人。"〔4〕这些标准完全依赖于正在考察中的政治社群；批评一个社群缺乏任何具体的"外在"标准，将是不自我融贯的。这样，沃尔泽也把特殊主义的原则范围扩大至程序；这或许是他的"激进的特殊主义"的用意所在。〔5〕

3. 哈贝马斯：理性的监护者

尤尔根·哈贝马斯是元伦理社群概念的坚定拥护者，他把他的基本

---

〔1〕 Walzer, *Spheres of Justice* (1983), at 28 – 29.

〔2〕 沃尔泽自己声明，"在一个社会意义是完整和等级化的社会中，正义会有助于不平等。"同上，第 313 页。

〔3〕 这个第一原则看来似乎没有令沃尔泽担忧，尽管它也仿佛是一个普遍的政治真理。这意味着他相信至少存在这样一个客观的价值吗？尽管他没有解释这一点，我认为他的回答会是，它在范围上是普遍的，但在来源上不是——也就是说，它是一个弱普遍性原则。服从法律者也应该是法律的制定者，是所有民主社会具有的一种理解。

〔4〕 Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (1987), at 50.（省略了强调）。

〔5〕 这是沃尔泽用来描述他的道德理论的用语。参见 Walzer, *Spheres of Justice* (1983), at xiv。

主张表达如下:"我认为实用主义和解释学已经联合在一起,通过把认知的权威归属于所有与他人合作和交谈之人的社群,来回答这个问题[哲学家的角色问题]。"[1]还有:"实用主义、现象学和解释学哲学已经授予了日常活动、言语和共同生活等范畴一种认识论的地位。"[2]

此外,哈贝马斯承认,罗蒂同其他人一道已经建构了一种反对把哲学看作"宣告(usher)"("一劳永逸地澄清科学的基础"[3])和"判断(judge)"("为科学、道德和艺术分配各自的权限领域"[4])的传统康德式观点——即,哲学是"科学的女皇"——的决定性论据。与本节所讨论的其他元伦理社群主义思想家们一样,哈贝马斯相信"所有真理都具有地方性"这种说法并不是无的放矢;并不存在传统上所理解的那种抽象真理或普遍原则。

然而,哈贝马斯并不承认这种立场意味着理性和哲学家作为理性监护者的角色的毁灭。就在罗蒂骄傲地宣布"不再有一个被称作'哲学'的学科……而且不再有一种与那个学科有着重要关系的被称作'理性'的话题"[5]之时,哈贝马斯相信这种观点的后果是,不可能再有采取这样那样行动的原则性方式——"它任由这个世界自生自灭。"[6]相反,哈贝马斯坚守这个信念,"对规范进行判断依据的是它们是否能够得到辩护——即,它们是否值得被承认为合法的,"[7]而且理性在这种合法化

---

[1] Habermas, *Philosophy as Stand - in and Interpreter*, *in* Afier Philosophy, (Kenneth Baynes et al. eds., 1987), at 314.

[2] Habermas, 哈贝马斯把这种论辩称作"现代性的哲学话语"。参见 Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Frederick Lawrence trans., 1987), 第339页。

[3] Habermas, *Philosophy as Stand - in and Interpreter*, *in* Afier Philosophy, (Kenneth Baynes et al. eds., 1987), at 314,第298页。

[4] 同上书。

[5] Richard Rorty, *Posties*, London Rev. Of Books, Sept. 3, 1987, at 12.

[6] Habermas, Habermas, *Philosophy as Stand - in and Interpreter*, *in* Afier Philosophy, (Kenneth Baynes et al. eds., 1987), at 314,第306页。

[7] Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action* 89 (Thomas McCarthy trans., 1984).

中起着关键作用。他会同意麦金太尔对于罗蒂的批判的精神实质:"后现代的资产阶级自由主义所展示的不是去掉了无根据的哲学自负的道德论证,而是道德推理的衰退。"〔1〕与罗蒂和沃尔泽的约定论(conventionalism)相反,规范的存在和解释都不可能是故事的结局。

因此,虽然哈贝马斯同意说所有(实质性)真理都具有地方性,但他不同意罗蒂——以及麦金太尔——所主张的,使地方性事理为真的理由也使得它们成为有效的约束规范。哈贝马斯相信,如果拒斥了理性,有效性要求和权力要求之间就不存在什么差别了;在这种情况下,客观性或相对主义的二分法就根本不可能被超越。哈贝马斯巧妙地界定了他为自己设定的这项任务:"尼采只有通过取消价值判断的任何认知地位,并通过证明价值评价中的对/错(yes/no)立场不再表达有效性要求而是表达纯粹的权力要求,他才能实现把理性与权力完全同化的企图。"〔2〕

对于哈贝马斯来说(这表明了他为马克斯·韦伯新近赢得的尊重),现代性的特征性问题是必需"从它自身中创造它的规范性",必需提供它自身的基础。他对于"要么是普遍的真理要么仅仅是权力"这种两难困境的解决方法是去描述这样一种合理性(rationality)概念,"这种概念既没有成为历史主义的猎物……也没有在理论上过于抵抗历史和社会生活的复杂性,"〔3〕而且这种概念通过抛弃这两个阵营共享的那种康德式的、以主体为中心的理性理念而超越了传统的二分法。这种不同的理性("交往理性")概念肯定了元伦理的社群概念——哈贝马斯通常把其称作"交往社群(共同体)"。正是一种植入社会实践和日常言语的结构之中的"情境理性",而不是那种抽象理性,一直不断地吸引着现代性的话语和反现代性的话语。

---

〔1〕 Alasdair C. MacIntyre, *Moral Arguments and Social Contexts*, 80 J. Phil. 590 (1983).

〔2〕 Habermas,哈贝马斯把这种论辩称作"现代性的哲学话语。"参见 Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Frederick Lawrence trans., 1987),第124页。

〔3〕 Jurgen Habermas, *A Reply to my Critics*, *in* Habermas: Critical Debates 219, 251 (John B. Thompson & David Held eds., 1982).

要弄明白哈贝马斯正在提出的是一种理性主义版本的元伦理社群，有两点需要强调。首先，交往理性与罗蒂和沃尔泽的纯粹情境主义理论不同，它是一种真正形式的理性主义，这是因为它没有质疑“对理性的残余要求”。哈贝马斯坚持认为这种“要求”必然包括“指出那些我们以为有待辩护的意见的有效性要求——这些要求超越了时间和空间的所有限制——所必不可少的条件。”〔1〕交往理性对这些条件所确切表达的看法是，只有那些在想要达成一致的人们中间进行的未被扭曲的交往情境中达成了理性共识的规范，才是有权威的和有约束力的。

> **普遍**有效性的超越性打破了一切局限性；而接受这些有效性要求又有一定的时空约束，这种约束力就使得它们成为了一种**受情境约束的**日常实践的载体……。所要求的有效性不同于实际发生的实践的社会有效性，然而又是作为实际共识的基础。各种命题和规范所要求的有效性超越了时间和空间，**“抹掉了”空间和时间**；但是这种要求总是在**此时此地**，在具体的情境中被提出来的，并且与行动的实际结果一起被接受或拒绝。〔2〕

其次，把哈贝马斯的普遍主义和不可信的变种区分开来的是它建构了一种程序的而不是实质的合理性；它没有规定具体的结果。他的理论把实质性的特殊主义和程序性的普遍主义——理性话语的普遍规范，或“理性生活的形式条件”〔3〕——结合在了一起。这种程序的结果，什么样的规范将成为理性共识的主题，这完全取决于所讨论的特定社群；交往行动的这种社群意义上构成的行为不存在必然的或统一的结果。“交往

---

〔1〕 Habermas, *Philosophy as Stand - in and Interpreter*, *in* Afier Philosophy, (Kenneth Baynes et al. eds., 1987), at 314, 第 304 页。

〔2〕 Habermas, 哈贝马斯把这种论辩称作“现代性的哲学话语。”参见 Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Frederick Lawrence trans., 1987), 第 322 - 323 页。

〔3〕 Habermas, Jurgen Habermas, The Theory of Communicative Action 89 (Thomas McCarthy trans., 1984), 第 74 页。

理性……形成了一种程序合理性的概念……。它不能判断各种竞争性的生活形式的价值。"〔1〕它不是一张理想社会的蓝图。

交往合理性理论表达了一种有关规范性话语的实际结构的经验的或"重构的"理论。它表明对于规范有效性的要求总是包含着不受时空限制的真理要求,这种要求只能通过较优论证的非强制性力量来加以兑现。正是由于他的理论的这种特征,哈贝马斯曾经把它称作"普遍语用学"。这样,可以把哈贝马斯看作是试图把普遍主义和情境主义、理性和特殊主义结合起来的唯一人物。

罗蒂对这种要求中的普遍性部分存在异议。但哈贝马斯指出:

> 标准的情境依赖性——不同文化的成员们在不同的时间依据这种标准对各种表达的有效性作出不同的判断——并不意味着标准选择背后的真理、规范正当性、诚实性和本真性观念是在同等程度上依赖于情境的。〔2〕

相反,罗蒂认为"'真'这个词……在所有文化中都具有同样的含义……。但是含义的同一性当然是与指称的多样性,**并与选定这个词的程序的多样性**相容的。"〔3〕而且,"这里仍旧留下了有关这些相关的程序是否是我们的历史境遇的程序,是否具有某种类型的普遍重要性的问题。据我看来,人们能够赞同哈贝马斯,一直到他选择了普遍主义为止,然后突然转向。"〔4〕

哈贝马斯相信,(弱)普遍主义并不受必然性和确定性的束缚。罗蒂有时似乎否认哈贝马斯的经验性要求的内容,但在其他时候作出的回应

---

〔1〕 Habermas, Jurgen Habermas, *A Reply to my Critics*, in Habermas: Critical Debates 219, 251 (John B. Thompson & David Held eds., 1982), 第 227 页。

〔2〕 Habermas, Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action* 89 (Thomas McCarthy trans., 1984), 第 55 页。

〔3〕 Rorty, Richard Rorty, *Posties*, London Rev. Of Books, Sept. 3, 1987, at 12, 第 12 页(强调为本文所加)。

〔4〕 Rorty, Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity*?, in Post - Analytic Philosophy 3, 15 (John Rajchman & Cornel West eds., 1985), 第 6 页。

又好像是在否认两种类型的普遍性要求(强的和弱的)之间的区别的有效性。“人们可以说我们希望哲学把它自身投入到对于民主的服务之中,但又不希望它把民主放置在普遍规范的基础之上……。我只想指出,赞成主体间性并不等于成为普遍主义者。”〔1〕

对于罗蒂来说,更为根本的问题在于为元伦理社群主义的历史主义版本辩护而反对哈贝马斯的理性主义版本。罗蒂坚持认为,哈贝马斯还没有充分地“走向”后现代,而是仍然坚信元叙事。尤其是,他声称哈贝马斯并不把商谈(话语)本身当作目的(如一位真正的后现代主义者应该做的那样),而是希望一旦达成共识就在尽可能早的时刻结束对话。他的主张是,对于哈贝马斯来说,商谈和对话将被看作并被当作达成共识并从通向“真理”的手段加以珍视。

罗蒂的看法的问题在于:如果不存在一次对话结束而另一次对话已经开始的明确的截止点,那么,如何可能知道商谈在何时已产生了一种权威的规范?对于沃尔泽也存在着相同的问题:什么算作是对于共享的理解的一种权威性解释?谁——如果有的话——被授权作出这种解释?这提出了一个实践问题,即与约束性规范的产生相关的权威真空的问题。〔2〕应该注意的是,这个问题完全不同于对于历史标准、实践和价值的批判——即,对于保守主义的指控——的理论空间问题。相反,在哈贝马斯的交往合理性理论中,存在截止点,而且因此存在权威。在达成了理性共识时它就产生了约束性和权威性规范,而且只要它保持着较优论证的非强制性力量,它的约束就是公正的。

哈贝马斯认同支撑着所有对于自由主义的现代批判的话语。他用

---

〔1〕 Rorty, Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity*?, in Post – Analytic Philosophy 3, 15 (John Rajchman & Cornel West eds. , 1985), 第 6 页。

〔2〕 解释社群理论在产生权威性法律宣告方面的一种类似无能,是 Paul Kahn 的一篇文章的论题。参见 Kahn, 虽然几乎所有的讨论都一直是一阶的或约定俗成的变种——或者支持或者反对“社群”——而不是二阶的,就现象本身展开反思的。极少的例外有 Paul W. Kahn, *Community in Contemporary Constitutional Theory*, 99 Yale L. J. 1 (1989);另外一次简要的处理,参见 Richar A. Posner, *The Problems of Jurisprudence* 414 – 419 (1990)。

“现代性的哲学话语”这个术语来指称它，而且把它描述如下：

> 自从18世纪末以来，现代性的话语虽然花样不断翻新，但主题只有一个：社会凝聚力的衰退、私人化和分离[原文如此]——一句话，片面合理化的日常实践的变形，这唤起了人们对于宗教一体化力量的替代物的需要。〔1〕

哈贝马斯希望通过削弱现代文化中早已极度膨胀的工具理性，促进交往合理性的增长，从而确保启蒙的谋划。他相信，这要求通过诸如社会运动这样的媒介来开启政治内外的新的公共领域。

这种认为必须把为了交往合理性而击退工具理性的任务（他把其称作“使生活世界非殖民化”）首先委托给社会力量的信念，在关键方面把哈贝马斯的谋划与汉娜·阿伦特的共和主义区分了开来，而且显示了他与法兰克福学派和广义的马克思主义的本质连续性。对于阿伦特来说，由平等者之间的对话构成的政治领域之所以是自由的领域，恰恰是因为它相对于社会领域——世俗的、日常需要的领域——的自主性。她的看法假定政治商谈具有把它自身与社会所特有的各种不平等和权力关系隔绝开来的能力。除了认为她的看法中包含着对政治的概念不合理的窄化，哈贝马斯还认为这样一种自主性是不可能的，社会和政治都充满了“扭曲”。在这种情况下，进步依赖于对于理性商谈的普遍规范的程序性保证。

4. 元伦理社群主义和强社群主义

与元伦理社群主义者相反，强社群主义者并不质疑传统的要么客观主义要么主观主义的元伦理二分法。因此，除非价值是统一的和客观的，否则它们就仅仅表达个体的利益和偏好，而道德和政治中的规范性商谈就变成了纯粹策略性的。

麦金太尔最明确地提出了这种传统的元伦理立场；在他提供给我们

---

〔1〕 Habermas，哈贝马斯把这种论辩称作“现代性的哲学话语”。参见 Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Frederick Lawrence trans., 1987)，第139页。

的从自由主义现代性的失败中逃生的刻板而且枯竭的选择——“尼采还是亚里士多德?”〔1〕——中,这种立场得到了典范的表达。强社群主义在它的批判和建议中依赖于传统的二分法这一点,是由唐·赫佐格(Don Herzog)指出的,他在倡导一种情境主义的辩护方法时写道:“这些[情境主义的]选择意味着,不管新亚里士多德主义者的哀悼是多么的悲伤,我们不需要最高的善,不需要通过对我们的各种价值进行金字塔式的排序来维持理性的论辩”。〔2〕

尽管麦金太尔把他的世界观的源头确定为亚里士多德的伦理理论,但正是柏拉图的认识论为他们二人的理论提供了基础——提供了一种图式,其中客观知识与意见的易变性和反复无常形成了根本的对比。像柏拉图那样,麦金太尔相信道德知识存在于那些“能够以某种方式——其他所有事实陈述也能够通过这种方式被如此判断——被准确地判断为真或假的”〔3〕命题之中,这是因为,按照正确的理解,道德依赖于“根本的人类目的”的永恒性和普遍性。

正是因为麦金太尔把自己禁锢在把道德真理和人类善当作能够客观证明的事实这种模式上,因此他相信现代性根本不具备道德结构。被迫建构我们自己的规范(nomos)——这正是现代性的特有命运——只不过意味着没有规范。对于麦金太尔来说,规范的自我奠基的观念是自明地不连贯的。从元伦理社群主义的观点来看,就像尼采事实上不能超善恶地观察那样,麦金太尔的问题是他无法超越传统的二分法。超越了这种二分法的是主体间性,这指的是这种观念,即我们的价值始终真实地存在着,植根于我们的各种社会实践之中,而不是别的地方。

按照元伦理社群主义,关键的错误是相信现代社会并不真正拥有规

〔1〕 Macintyre, Alasdair C. Macintyre, *Afier Virtue* 172 (2d ed. 1984)(强调为本文所加),第109-120页。认为这能够成为一种选择的看法,似乎既是完全与历史无关的,又是与发现我们的认同和目的而不是选择它们这个潜在的强社群主义原则相冲突的。

〔2〕 Don Herzog, *Without Foundations*, 233-234 (1985).

〔3〕 Macintyre, Alasdair C. Macintyre, *Afier Virtue* 172 (2d ed. 1984)(强调为本文所加),第59页。

范结构。麦金太尔相信真正的公共价值必定在某种程度上外在于构成一个社群的现有个体的集合。他不能接受这种看法,认为从传统的社会形式到现代形式的历史变化代表着公共价值的**内容**上的一种变化;相反,麦金太尔把它看作是从一种具有公共价值的文化到一种不具有公共价值的文化的变化。麦金太尔真正想说的是,在现代性中被称作公共价值的东西并不是真正公共的。

事实上,元伦理社群主义立场的全部要义就在于否定这种认为自由主义社会未能确立一种善观念的主张。它表明,尽管已确立的一些特殊的善并不必然在**内容**上是社群的,但规范结构必然是社群的产品。在现代西方社会中,都存在——当然,在程度上是不同的——一种在社群意义上形成的广义的个人主义价值的规范结构。这代表着植根于前现代西方社会的社会实践中的善的内容上发生的一种根本变化:从一种预设了"以较大群体为媒介的……热烈的公共生活"〔1〕的善变成了这样一种善,其中社群在很大程度上丧失了它的支配地位并退却为一种与家庭、职业、宗教和种族群体等各种自我实现途径相竞争的地位。

总而言之,尽管强社群主义者所反对的无疑是这种现代认同的内容,但他们有时似乎又认为现代性和它的自由主义后裔的基本问题是缺少任何有关人类善的观念,而不是它肯定了一种错误的人类善观念。他们呈现出的这种矛盾心理主要是策略上的而不是概念上的;对于强社群主义者来说,坚持这种一般的辩护——即各种善观念应该由社会来促进——要比引人注目地赞同某种特殊的善观念的真确性或优先性容易得多。〔2〕从这里出发,把培育一种善观念的一般理念等同于培育公民美德

---

〔1〕 Charles Taylor, *Legitimation Crisis?*, *in* Philosophy and The Human Sciences, *See* Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, 390 – 395 (1986); Charles Taylor, *Atomism*, *in* Philosophy and The Human Sciences 187 (1985), 第 248, 260 – 262 页。

〔2〕 这就是为什么强社群主义者一贯地把他们的攻击奠基于并概括为在这种看法,即自由主义的特殊版本通过它拒绝假定任何善观念的优先性而得以界定。这里,我不同意拉莫尔对于强社群主义者的策略的看法。我认为强社群主义者把自由主义的道德虚无性——即中立性——强调为它的根本的直觉性弱点,而不是更为常见地宣称,它在促进错误的道德理想,即康德式自由主义。参见 Gardbaum, (转下页)

的**特殊善**的理念，只需一小步。桑德尔提供了这种谬误的最清晰的例子："'中立国家'是这样一种理念，……一个公正的社会就是一个不试图把任何特殊的善观念强加给其公民的社会。一个中立的国家并不试图培育公民美德。"[1]强社群主义者的断言现代社会不存在支撑性善观念的策略就是这样，仅仅是一种策略。真正的问题是一个对现代观念（the modern view）的内容做出截然不同评价的问题，而不仅仅是一个误解了它的本质的问题。

F. 政治论辩：实质性社群的本质和多样性

强社群主义必定是一种超出了反原子论和反普遍主义的理论，这是因为，如前面各节所表明的，这两种截然不同的社群主义立场都能够被坚持而并不必然具有反自由主义的后果。因此，用来支持强社群主义的那些论据必须是与用来支持前两种论辩中的社群主义立场的论据无关的。也就是说，它必须被直接地辩护。

强社群主义是一种实质性社群理论。然而，这样的理论不止一种，因此，在这里有必要对它们加以区分。这不仅仅是这样一种观点，如我希望至此已经确认的那样，在三种分离的论辩中存在着三种不同的社群主张；

（接上页）个人认同的这种描述性问题不能与有关个人与社群之间的边界应该是什么的规范性问题相混淆。对于后一个问题（与能动性论辩中的问题不同）的回答，将依赖于有关道德理想和良善生活的内容的有争议的规范性观点。在政治思想史中，自由主义的政治社会一直基于对这两个截然不同的问题的回答来证明其正当性。例如，霍布斯以一种对于能动性论辩的原子主义的回答来为自由主义提供基础；他把自由主义的社会契约看作是对于由真实自主的个体构成的世界的必然回应。作为对比，康德与 J. S. 密尔以一种对于这个完全分离的规范性问题的个人主义回答来为自由主义提供基础；自由主义是与那种个人自主在其中具有最高价值的好生活观点最相符合，而且最能够促进它的政治制度。参见 Stephen A. Gardbaum, *Why the Liberal State Can Promote Moral Ideals After All*, 104 Harv. L. Rev. 1350, 1353－1355 (1991); Larmore，有关对于情境主义的一次有益讨论，参见 Charles E. *Larmore*, *Patterns of* Moral Complexity 29 (1987)，第 122－130 页。

〔1〕 *Liberalism and the Crisis of Authority, a Discussion with Daniel Bell*, Walter Dean Burnham and Michael Sandel, 1987 Dissent 202, 206.

而且是，在第三种论辩自身——它关注的是自由主义的和强社群意义的政治联合形式各自的优缺点——之中，包含着理论上和历史上的三种不同类型的实质性社群，而不只是一种：保守主义社群、共和主义社群和共产主义社群。道德和政治理论中的大部分强社群主义者希望看到得以确立（或者，毋宁说是得以重新确立）的正是第二种类型——共和主义社群。

1. 保守主义社群

桑德尔和麦金太尔有时候声称，自由主义的错误是它对各种生活方式所采取的根本的中立性。潜在的看法似乎是，一个政治社群有权利保护它的构成性道德。"社群主义者会比自由主义者更有可能允许一个市镇依据色情文学冒犯了它的生活方式以及维护这种方式的价值而禁止色情书店。"〔1〕此外，"在任何一个政府不**体现或代表公民们的道德社群**……的社会中，政治义务的性质从整体上看就是模糊不清的。"〔2〕在这种认为政治结构应该反映或体现一个社会的核心价值的批判中，正是道德价值与政治价值之间的这种普遍联系（对这一点的拒绝被当作自由主义的定义性特征）似乎成了争论的核心问题。

实际上，这种批判看上去非常类似于一种常常被认为表达了保守主义政治思想的基本主题和保守主义政治社群模式的批判。我所指的这种批判也许是由19世纪的詹姆斯·菲茨詹姆斯·斯蒂芬在反对J.S.密尔的"自由主义的个人主义"时最广为人知地表达出来的，而且在20世纪60年代由德夫林勋爵在与H.L.A.哈特的一场著名辩论中得到了重述。把斯蒂芬和密尔（还有德夫林和哈特）分开的问题是，在所讨论的行为没有导致人身伤害的情况下，个体是否应该对社群的道德标准负责或是否应该免受这些标准的束缚。斯蒂芬和德夫林坚持认为，在其不道德的行为通过损害或削弱社会的构成性道德而对社会产生了危害之时，个体就

---

〔1〕 Sandel, Michael J. Sandel, *Introduction* to Liberalism and Its Critics 5 (Michael J. Sandel ed., 1984)，第6页。

〔2〕 Macintyre, Alasdair C. Macintyre, *After Virtue* 172 (2d ed. 1984)（强调为本文所加），第254页（强调为本文所加）。

应对此负责任。一个社群有权利表达、促进和保持它的道德认同，而对于这个目的来说，法律和舆论都是恰当的和正当的工具。[1]

这样表达的话，这种保守主义批判具有有关公共权力的合法范围和功能的二阶论题的形式。它似乎暗示，**无论**一个社群的道德**是什么**，它都应该在政治和法律层次上得到表达和反映，而不是指定一种要表达的特殊道德。然而，这种解释的某些方面是不能令人满意的和不完善的；它们似乎没有抓住保守主义世界观的一种根本的实质性成分。

只有在把这种保守主义论题与否认一个特殊社群的构成性道德具有首要地位的各种自由主义观念对立起来时，它才呈现出一种元立场的外观。存在着两种这样的自由主义观念。第一种观念以密尔为代表，认为自由主义是通过援引一种普遍主义的道德——在密尔那里，指的是自主或实验生活的普遍价值——来证明自身的，这种观念含蓄地否认任何特殊社群的道德的规范至高地位。相反，第二种观念是一种奠基于元伦理主观主义之上的自由主义，这种主观主义宣称个体是价值的根源。按照这种观点，除非每个个体的善观念有一个汇聚点，否则，国家对于道德的贯彻就是内在地强制性的，而且未能把肯定不同善观念的公民们当作平等者来对待。因此，给定了多元主义的事实，国家对于社会中已得到肯定的各种不同的善观念必须保持中立。这样，这两种自由主义版本都否认法律能够正当地贯彻社群的道德，然而它们的理由是不同的：或者是因为存在着一种比这种道德地位更高的道德，或者是因为不存在这样的道德。在反对其中任何一种对于自由主义的解释时，保守主义的论证仅仅依赖于——并因而止步于此——确立这两种解释都否定的那种对于法律的正当范围的主张。而且，这就是为什么保守主义常常表现为一种有关法律的许可范围的元主张，而不是一种有关争议中的构成性道德的内容的实

[1]　哈特把这种保守主义的论证称作“有节制的论题”——“像社会可以用法律来保护它的存在所不可或缺的任何其他事物一样，社会也可以运用法律来保护它的道德。”它与斯蒂芬在他的 *Liberty*, *Equality*, *Fraternity* 一书中的第二种论证形成的对照，哈特把这种论证称作“极端论题”。第二种主张指出，惩罚不道德行为从而促进美德是内在地善，即使这些行为“没有直接或通过削弱社会的道德粘合剂间接地伤害任何人”也是如此。同上，第 49 页。

质性主张。

在反对一种肯定元伦理社群概念的自由主义解释时，这种认为保守主义并没有规定任何具体内容的解释的合理性就会降低；这是因为，此时的问题更为关注的是被表达的那种道德的内容，而较少关注对于公共权力的代表和保护功能的一般性辩护。随着社群道德的规范性力量作为共同的基础而被接受，道德选择是否应该由个体或者为了个体而作出的问题就转换为这样一个问题，即哪种选择更好地表达了社群的构成性道德；而不是这样一个问题，即个体是否应该摆脱这种道德。在这一点上受到挑战的话，保守主义现在就必须详细说明对它起着支撑作用的实质性立场和解释理论。这种实质性立场将被奠基于保守主义社群的具体价值之上，这些价值赋予历史、传统、社会秩序以及促进诸如家庭和宗教这类机构——它们是社会化和社会控制的有效工具——以首要地位。这与自由主义的图景完全相反，后者赋予个体的自主和自我实现以高级价值。

这种保守主义图景的形成是对于法国大革命显著的无政府状态的反应。由于法国大革命企图取消历史并根据理性的蓝图创造一个新世界秩序，因而被看作是自由主义的政治社会观念的逻辑扩张，这种观念把政治社会当作一个以个体权利和自由的各种抽象原则为根据的人造联合体。〔1〕古典自由主义把政治联合的性质设想为约定的，把这种联合的目的设想为服务于构成它的个体的利益和价值。这些目的部分是通过调节相互竞争稀缺资源并肯定各种不同善观念的个体之间的不可避免的冲突而实现的。〔2〕保守主义政治理论是围绕着与这种自由主义解释正相反的

---

〔1〕 保守主义政治理论形成时期的经典著作包括：Burke, See Edmund Burke, *Reflections on The Revolution in France* (Conor Cruise O' Brien ed. , Penguin Books 1968) (1790)（对于抽象原则在政治中的作用的无情批判——支持传统、社群和情境），和 Josephde Maistre, *Essay on the Generative Principle of Constitutions*, *in* The Works of Josephde Maistre 147 (Jack Lively ed. , 1974)。

〔2〕 这样的一种观点出现在霍布斯、洛克、休谟和罗尔斯——还有其他一些人——等人的著作之中。参见 Thomas Hobbes, *Leviathan* (C. B. Macpherson ed. , Penguin Books 1968) (1651); David Hume, *A Treatise of Human Nature* (L. A. Selby - Bigge ed. , Oxford, Clarendon Press 1888) (1732); John Locke, *Two Treatises on Government* (Peter Laslett ed. , 1963) (1690); Rawls, *A Theory of Justice* (1971)。

政治社群观念而创立的。国家是一种自然的而不是约定的秩序,它的目的更主要地在于维护整体而不是部分。正如英国保守主义哲学家罗杰·斯克鲁顿(Roger Scruton)指出的,“保守主义直接源于这样一种感觉,即认为一个人属于某种持续的和先在的社会秩序,并且这个事实在个人决定做什么时最为重要。”〔1〕而且“保守主义预设了一种社会有机体的存在。其政治关切在于通过这个有机体的疾病与健康、变化与衰落维持它的生命。”〔2〕

因此,保守主义社群拒绝把广大范围的私人空间授予个体,这不仅是因为法律在一般意义上应该表达社群意义上的道德标准(无论它们是什么),而且也因为这种空间会损害社群的团结和秩序。在保守主义政治理论中,公共权力的特定功能是防卫和保护一种把社会秩序看作是某种特殊形式的实质性社群的观念,而不是促进一个像在自由主义理论中那样个体被设想为价值的主要目标的社会。然而,在这两种理论中,政治所扮演的是一种本质上工具性的角色。

2. 共和主义社群

a. 一般特征。如同保守主义者那样,尽管桑德尔和麦金太尔常常看来像是在要求用一种一般联接物来沟通政治与道德,但事实上他们在更本质的意义上是在支持一种特殊联接物,赞成一种特殊的道德和特殊类型的实质性社群。然而,桑德尔和麦金太尔寻求促进的并不是保守主义的社群,而是历史上和概念上独特的共和主义思想政治传统的道德,这种思想传统拥有它自身的政治联合观念和社群观念。桑德尔写道,“如果共同善的一方是正确的,我们最紧迫的道德和政治计划是复兴那些蕴含在我们的传统之中并且在我们的时代逐渐彰显出来的公民共和主义的可能性。”〔3〕而且“如果‘共和主义学派’有关我们的意识形态来源的看法是正确的,那么,或许就有希望复兴我们的公共生活并恢复一种社群

---

〔1〕 Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism* 21 (2d ed. 1984).

〔2〕 同上书,25 页。

〔3〕 Sandel, Michael J. Sandel, *Introduction* to Liberalism and Its Critics 5 (Michael J. Sandel ed., 1984),第 7 页。

感……。或许我们能够给裸露的公共广场覆盖上公民美德而不是宗教。"〔1〕麦金太尔指出,"共和主义……代表着一种在部分意义上恢复我所谓古典传统的努力,"〔2〕一种他希望看到得以复归的传统。

在这种范例中,政治不是像在自由主义和保守主义政治思想中那样扮演着一种工具性或反思性的角色,而是扮演着一种本质性和创造性的角色。正是通过在一种以政治社群为媒介的共同生活之中的这样一种公民角色,人类善才得以获得;这就是共和主义的特殊道德。〔3〕如桑德尔指出的,"共和主义的伦理设法培育公民美德,并且设法使公民们适应一种超越了个人利益之总和的共同善,"〔4〕而且"如果我们不参照我们作为公民和作为一种共同生活的参与者的角色,我们就不能构想我们的人格。"〔5〕在重构这种范例时,麦金太尔说道:

> 美德概念仍然是一个政治概念;因为柏拉图对于有美德的人

---

〔1〕 Sandel, *The State and the Soul*, *See* Hannah Arendt, on Revolution (1963); Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958). For Maclntyre, see also Alasdaik Macintyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (1988). For other writings by Sandel, see Michael Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, 12 Pol. Theory 81 (1984); Michael J. Sandel, *The State and the Soul*, New Republic, June 10, 1985, at 37 -41,第 39 页。

〔2〕 Macintyre, Alasdair C. Macintyre, *Afier Virtue* 172 (2d ed. 1984)(强调为本文所加),第 237 页。

〔3〕 在他的一本具有美中不足的优秀著作中,威尔·金利卡未能充分地区分共和主义的社群和保守主义的社群,他宣称前者寻求捍卫特殊社群的"生活方式"。因此,他忽略了"培育社群的价值"的两种含义之间的根本区别。一般地说,金利卡没有充分地意识到桑德尔和麦金太尔的著作中的共和主义要素的中心性——他们把政治和公民身份的角色看作获得良善生活的必要之物的程度。参见 William Kymlicka, Liberalism, Community, and Culture (1989)。

〔4〕 Sandel, *The State and the Soul*, *See* Hannah Arendt, *on Revolution* (1963); Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958). For Maclntyre, see also Alasdaik Macintyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (1988). For other writings by Sandel, see Michael Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, 12 Pol. Theory 81 (1984); Michael J. Sandel, *The State and the Soul*, New Republic, June 10, 1985, at 37 -41,第 39 页。

〔5〕 Sandel, Michael J. Sandel, *Introduction* to Liberalism and Its Critics 5 (Michael J. Sandel ed., 1984),第 5 页。

> 的说明是与他对有美德的公民的说明不可分割的。事实上，这是一种有保留的陈述，一个人如果不是一个卓越的公民，就决不可能是一个卓越的人，反之亦然。[1]

波考克指出，"古典共和主义……肯定当一个人生活在积极状态中时，他就自然成了一位公民，并最充分地实现了自己……。"[2]而且，阿伦特在描绘对1776至1787年间的美国革命精神的背叛时，如此评论杰斐逊：

> 他认为对共和国构成了道德危险的是，宪法已经把全部权力交给了公民，但却没有为他们提供**成为**共和主义者和**扮演**公民**角色**的机会。换句话说，危险在于所有权力已经按照他们的私人能力交给了人民，但没有按照他们作为公民的能力为他们确定空间。[3]

简而言之，这种主张是，生活在一个政治社群中并且过一种政治社群的生活是最好的生活方式。用亚里士多德的术语来说，政治联合的目的不是生活（像在自由主义理论中那样），而是高尚的生活。

现在，我们正在接近强社群主义的共和主义版本的核心观点。桑德尔、麦金太尔和阿伦特赞成拒绝现代（自由主义的）政治并回归共和主义的政治。赞成这种回归的核心理由不仅仅是自由主义对于道德的中立性（共和主义和保守主义常常被认为如此主张），而且是隐含在自由主义的自我理解之中的对于人类本质和人类善的根本**误解**。

共和主义设定了一种人类善。即，一种为所有人共有的善，它是固定的而且是永恒的，对于我们和对于古希腊人都是一样的——尽管它表现出的形式在不同文化和不同时代中会有所不同。如麦金太尔所描述的，

---

[1] Macintyre, Alasdair C. Macintyre, *Afier Virtue* 172 (2d ed. 1984)（强调为本文所加），第141页。

[2] J. G. A. Pocock, *Virtues, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought*, 9 Pol. Theory 353, 355 (1981)

[3] Arendt, on Revolution (1963), at 256.

“存在着一种宇宙秩序，这种秩序为人类生活的整个和谐体系中的每一种美德规定了地位。道德领域中的真理就在于道德判断与这个体系的秩序相一致。”〔1〕他在另一处写道，“[城邦和中世纪的王国]都被看作是这种社群，其中的人们一起追求这种人类善……。”〔2〕无论对于个体还是对于个体的社会来说，这种善都不是一个选择问题；就目的而言，个体既不是一个自我定义的单位也不是这个单位的一部分。实际上，这种善是通过作为人而给定的。

当然，这并没有告诉我们这种善是什么，这是因为它是关于善之确定的元主张，而不是一种有关这种善的内容的主张。共和主义者不仅相信这种善必须通过政治来追求（它仍旧没有说明这种善是什么），而且相信这种人类善的内容是一个有德行的政治社群之中的积极公民身份。这种关于人类善的实质的主张也暗示出这种善得以实现的方式：在社群层次上且在公共领域中实现。这意味着它不仅不能在唯我论意义上、在与他人隔绝的情况下“独自地”被获得，而且也不能在单纯地通过一个人自己的公民美德而不顾其他公民的美德的意义上被获得。因此，对于共和主义者来说，个体既不能决定这种善是什么也不能仅仅依赖自身而获得这种既定的善。

与政治的这种本质上的伦理角色形成对照，麦金太尔相信，政治在自由主义理论中的功能是提供“一个场所，每个人都在这个场所中追求他或她自己的私人利益。”〔3〕对他来说，这种观点的不幸谬误是“我决不可能仅仅以个人的身份来追求这种善或实践美德。”〔4〕相反，“个体是在他或她的特定角色中被确认的，而且是由这种角色构成的，这些角色把个体束缚在社群之中，**只有在这种社群之中并且通过它，那些特定的人类善才会被获得**……。”〔5〕更为具体来说，

〔1〕 Macintyre, Alasdair C. Macintyre, *Afier Virtue* 172 (2d ed. 1984)（强调为本文所加），第 143 页。

〔2〕 同上书，第 172 页。

〔3〕 同上书。

〔4〕 同上书，第 220 页。

〔5〕 同上书，第 172 页（着重号为本文作者所加）。

> 我追求我的善决不会必然和你追求你的善相冲突，因为这种善既不是为我所特有也不是为你所特有——善不是私人财产。……在古代和中世纪世界里，利己主义者总是这样的人：一些在他自己的利益在于何处这个问题上犯了基本错误的人，一些因此落到了把自己逐出人类关系的地步的人。然而，对于17和18世纪的许多思想家来说，**一种为人类所共享的善的观念是一种亚里士多德式的幻想**；每个人在本质上追求的是满足他自己的欲望。〔1〕

因此，对于麦金太尔来说，存在着两种可能性：或者有一种"共享的善"，这意味着它只能在社群意义上被获得；或者（如他声称自由主义所假定的那样）这种善不是一种共享的善，而只是一个需要每个个体来决定的私人问题。然而，在运用"共享的"和"私人的"善这种二分法时，麦金太尔把两个不同的问题合并在了一起，而且，结果是他自己错误地描述了现代社会的道德结构的特征。第一个问题是，是人性还是个体决定这种善是什么？第二个问题是，如何获得这种善，在社群意义上还是个体意义上？麦金太尔相信这种善是在两种意义上被共享的：它既是共同所有的又是共同追求的。但是，这两种意义是分离的：即，一个人可以相信个体不是这种善的根源也可以相信这种善并不必需共同来追求；事实上，这种结合非常熟悉，因为它是新教主义的一项核心原则。〔2〕此外，就根源问题本身来说，一种奠基于某种"宇宙秩序"之上的普遍性人类善，并不是

〔1〕 Macintyre, Alasdair C. Macintyre, *After Virtue* 172 (2d ed. 1984)（强调为本文所加），第220页（根据中译本，出处是在229页——译注）。

〔2〕 *See, e. g.*, Max Weber, The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism (1905)（加尔文教派认为，侍奉上帝要求私人的和世俗的善举——尤其是资本积累）。约翰·洛克是一位虔诚的加尔文教徒，他把他对于政治宽容的辩护奠基在这个理念之上，即，通过个体与上帝之间的这种不需媒介的关系而对于人类善（他意指侍奉上帝）的追求，本质上既是一件私人的、非政治的事情，又是一件被单独地（独自地）追求的事情。在这种立场看来，政治无力实施这种善；信念是一个排他性的私人信仰问题，而且根本不可能强迫某人去信仰。*See* John Locke, A Letter Concerning Toleration 81 (Mario Montuori ed., Martinus Nijhoff 1963) (1689).

一个肯定存在着某种共享的善的人的唯一选择;至少还存在其他两种选择。分别是(1)这种善不是一般意义上的人性之善,而是某个作为整体来看的具体社会之善,这种善不是组成这个社会的个体的"私人财产";(2)个体们的各种"私人的"善汇聚到同一种善之上。

例如,罗尔斯把一种共享的善的概念理解为第三种含义:个体观念的聚焦。实际上,他是围绕着下面的主张来创立他的自由主义理论的,即根据对于这个术语的这种理解,我们的社会的典型特征就是缺少这样一种共享的善。"这样一种[正义]观念必须考虑到……民主社会的公民们所确认的有关人类生活的意义、目的和价值的各种冲突的且事实上不可通约的观念(或者我将简称为'善的诸观念')的多元性。"〔1〕按照罗尔斯,这种"多元主义事实"的结果是,国家不能促进相互竞争的各种个体观念中的任何一种,相反,必须在它们之间保持中立。

此处,麦金太尔和罗尔斯是在各说各的。按照罗尔斯的看法,政治社群所需要的是一种个体善观念汇聚意义上的共享善。而现代世界中这种(自愿的)汇聚的不可能性,削弱了政治论辩中的社群主义的论据。"[政治社群]的这种可能性,被多元主义事实和对于压制性地运用国家权力来克服这一事实的拒绝所排除了。"〔2〕对于共和主义者来说,个体善观念的汇聚与一种构成共和主义政治社群的共享善是不一样的。很明显,这种汇聚原则上有可能是在与不管怎样被追求的任何特殊善观念的关联中出现的。因此,罗尔斯的政治社群观念是纯粹形式上的,而共和主义的政治社群观念则是由它的内容界定的;至关重要的是,与仅仅得到普遍肯定的善不同,这种善是共同拥有和共同追求的,而前者并不必然要求被共同拥有和共同追求。〔3〕

---

〔1〕 Rawls, *The Idea of an Overlapping Consensus*, 7 Oxford J. Legal Stud. (1987), at 4.

〔2〕 同上书,第10页。

〔3〕 因此,举例来说,如果洛克的社会中的每个个体共享着他的有关人类善的看法(参见,*See*, *e. g.*, Max Weber, The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism (1905))(加尔文教派认为,侍奉上帝要求私人的和世俗的善举——尤其是资本积累)。约翰·洛克是一位虔诚的加尔文教徒,他把他对于政治宽容的辩护(转下页)

本文所捍卫的自由主义,把作为共同拥有的善与必然被共同追求的善区分开了。然而,共享的所有权的本性,既不是罗尔斯的主观价值的汇聚也不是麦金太尔的普遍主义的“宇宙秩序”。毋宁说,这种善是社会之善,言外之意是,我们的规范领域具有在社会意义上构成的特征。有一种完全不同的植根于我们的社会实践和制度中的善观念;对于构成这个社会的个体而言,它在任何具体的时间点上都是既定的,但又不同于麦金太尔的普遍主义的观念;说它是既定的,是指它是在主体间性意义上构成的而且(如欧洲从中世纪到现代社会之间的历史所清晰地表明的那样)是可变化的。根植于我们的现代社会之中的这种善的内容是自我实现的和自主的善。这种善预设了实现路径——不管是通过家庭、社群、政治还是孤立地实现——上的个人选择的重要性。这就是我们共享的善;对于我们每个人来说,在某种重要意义上,如何获得这种善是一个私人问题,但这是一种我们必须争取获得的善,则不是一个私人问题。

b. 利他主义与公民美德。共和主义社群模式当前的大部分吸引力来自于它看来提供了对于被认为是自由主义政治之特征的广泛追求私利的替代性选择。[1]实际上,这幅自由主义的肖像把追求个人(私)利和追求个人主义的价值混淆在了一起。仍然更为重要的是,它依赖于在市民社会这一个人追求他们私利的舞台与政治——利他主义的舞台和个体能够汇聚成一个社群并超越他们私利的唯一途径——之间作出一种彻底的区分。

当公共生活与政治生活变得不再是共生之时,这种可以溯源至亚里

(接上页)奠基在这个理念之上,即,通过个体与上帝之间的这种不需媒介的关系而对于人类善(他意指侍奉上帝)的追求,本质上既是一件私人的、非政治的事情,又是一件被单独地(独自地)追求的事情。在这种立场看来,政治无力实施这种善;信念是一个排他性的私人信仰问题,而且根本不可能强迫某人去信仰。*See* John Locke, A Letter Concerning Toleration 81 (Mario Montuori ed., Martinus Nijhoff 1963) (1689)),那么,根据罗尔斯的定义,这就是一个政治社群。但是,这样一个社会是最极端地与强社群主义者至今所关注的政治社群相对立的。某个社会中的每个人偶然一致同意同一种完备性的和一般性的善观念(更不用说,像在洛克的例子中那样,同一种私人性的和个人主义的善观念)并不能产生政治社群。

[1] 如我们将在后面看到的那样,这是各种共和主义法律理论的出发点。

士多德的传统的二分法，就失去了它的合理性。但是，无论如何，认为共和主义（与十九世纪的浪漫主义不同）本质上关注的是促进利他主义，这种看法是误导的。要弄清楚原因，必须区分两组动机。第一组是自私的 vs. 利他的动机；第二组是私人的 vs. 公共的动机。至关紧要的是，第一种对立之中的双方（自私的和利他的）都属于私人的对公共的这种对立之中的"私人的"一方。因此，在市民社会的领域（私人领域）中，我可以自私地行动也可以利他地行动——根据我自己的私利或根据其他个体的私利——而且在这两种情况中，我的动机都是私人的而不是公共的。〔1〕

共和主义立场的逻辑断然地且排他性地把自身置于公/私二分的界限之内；共和主义试图促进的是像公民（*citoyen*）而不是像人（*homme*）那样行动的公共动机和精神。在像人那样行动时，一个人是自私地行动还是利他地行动都是本质上无关的。事实上，如果共和主义的社群把关注或超越自私自利作为它的目标，那么，就会几乎没有理由认真对待它所宣称的政治具有独一无二的和优先的作用的主张；因为市民社会的私人领域中的一些媒介性社群——像家庭、邻居、教会、职业团体——如果不是做得更好的话，也会有可能做得一样好。〔2〕毕竟，共和主义的政治（与其

---

〔1〕 一种包含着公/私二分的情况的经典例子是萨特的学生的两难（dilemma of Sartre's pupil），他需要在是与他的精神错乱的母亲呆在一起还是去英国加入自由法国军之间作出艰难的抉择。这个例子曾被斯蒂文·卢克斯用过。See Steven Lukes, *Making Sense of Moral Conflict*, in Liberalism and the Moral Life 127, 129 (Nancy L. Rosenblum ed., 1989).

〔2〕 拉莫尔接受这种看法。他坚持认为，一旦有关市民社会中的利己主义与政治中的利他主义之间的详尽区分的错误被鉴明的话，就没有什么东西阻止这种毫无疑问的情感上的和心理上的对于超越一个人自己的利己主义的需要——一种政治浪漫主义提出的并且成为它的诉求的根据的需要——通过各种媒介性社群的成员身份在市民社会的领域中得以实现。拉莫尔指出：

> 黑格尔忽视了所有这些媒介性联合形式，我们与其他范围有限的群体所共享的这些共同生活形式，一般来说在我们的社会化中起着主导性作用……。这种黑格尔式论证的前提显然是错误的。与政治领域相对照的私人领域，并不只是由利己主义的行为构成。Larmore，有关对于情境主义的一次有益讨论，参见 Charles E. armore, Patterns of Moral Complextty 29 (1987)，第 105 页。（转下页）

他几种相似)从来没有因为它对于利己主义的抑制而获得名望;真正的共和主义英雄——像辛辛纳特斯和乔治·华盛顿——寻求并获得最高的荣耀和荣誉。[1]然而,共和主义本质上并不是反利己主义的;它的主张是,公共精神(不是利他主义)是实现人类善的途径,而且政治是培育公共精神的独一无二的场所。

总而言之,共和主义社群具有几个根本的特征。首先,它代表着一种实质性的道德主张。这一点把它与所有类型的"方法论社群主义"——无论是像在第一部分E节中讨论的那些表达着明确的元伦理主张的社群主义,还是当前在文学和法律理论中都非常时髦的各种其他的"解释性社群"的观念——区别开来。必须特别加以强调的是,共和主义社群并不坚持宽泛的情境主义的元伦理主张,认为善就是你们的社群所珍视的任何东西;而是坚持这种实质性道德主张,认为善包含着**生活在**政治社群中并**作为**政治社群而生活。

其次,尽管共和主义社群的拥护者们做出了相反的表述,但它表达了一种强普遍性主张;[2]它是有关**人类**善的主张,有关仅仅根据作为人

(接上页)然而,由于拉莫尔并不倾向于把共和主义与一般的政治浪漫主义——与前者不同,它确实把焦点集中在自私/利他的二分法之上——区分开,他忽视了共和主义对于公/私二分法的强调。

[1] 在这点上,汉娜·阿伦特是具有启发性的。她写道:"穷人的政治困境"是"身份低微的破坏性后果",而且"他们的生命一无所成……他们仍旧被排除在公共领域的范围之外,卓越者能够在公共领域中出类拔萃"。另外,她赞许地援引约翰·亚当斯在讨论有关一种献身于政治的生活时的观点,"寻求卓越的激情"和"紧接着自卫本能之后的,""不仅仅是对于平等和类似的渴望,而且是对于优秀的渴望","将永远是人类行动的最大动力。" *See* Arendt, *On Revolution*, *See* Hannah Arendt, *On Revolution* (1963); Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958). For Maclntyre, see also Alasdaik Macintyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (1988). For other writings by Sandel, see Michael Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, 12 Pol. Theory 81 (1984); Michael J. Sandel, *The State and the Soul*, New Republic, June 10, 1985, at 37 -41,第69页。

[2] 一个原则可以在两种意义上被正确地称作是普遍的:弱的和强的。弱意义表明,如果一个原则——事实上被公认、确定为——适用于每一种权限范围,那么它就是普遍的。普遍性的这种弱意义——它可以被认为是事实上的普遍性——指的是一个原则的范围;如果这个原则不是在任何单一的权限范围内都能得到(转下页)

的外部事实而决定什么是善的主张。“但是,一旦有关根本的人类目的或功能的观念从道德中消失了,把道德判断当作事实陈述就开始显得不合理了。”[1]这种“事实陈述”会必然地适合于所有人。

第三,共和主义社群是一种一元论的道德主张。它不仅仅是一种有关什么对人类具有价值的观点,而且是一种有关什么具有**最高**价值的观点;它是一种有关人类善本身的主张。因此,它是与任何其他的一阶善理论不相容的。[2]它本身并不是一种多元主义的道德理论([因为它]只存在一种相关的价值),而且它与一种关于道德的多元主义观点也是不相容的([因为它]包含着一系列不同的一元论理论)。

3. 共产主义社群

在对共和主义的实质性社群观念与保守主义的社群观念进行了区分之后,我现在开始简要地解释一下共产主义的实质性社群观念不同于其他两种社群观念的主要方面。[3]保守主义的、共和主义的和共产主义的政治理论都运用实质性社群观念来表达与自由主义理论的联合原则相敌对的原则。然而,暗含在经典马克思主义中的社群联合的性质和类型,根本不同于保守主义的或共和主义的社群。

(接上页)承认,那么,它在这种意义上就不再具有普遍性。相反,强意义指的是一个原则的根源而不是它的范围,而且表明,如果一个原则的有效性的根源外在于个体的各种权限范围自身,那么它就是普遍的。无论它是否是在任何具体的权限范围内被偶然地承认为如此,它都直接地适用于任何地方,因为它的有效性不是源自“社群”,而是源自一般的“人类状况”的某个方面。

[1] Macintyre, Alasdair C. Macintyre, *Afier Virtue* 172 (2d ed. 1984)(强调为本文所加),第59页。

[2] 共和主义社群的这个特征类似于功利主义的情况,功利主义不允许除了它自身之外的其他道德价值。

[3] 我在这个非常简要的讨论中所关注的共产主义的方面,完全是由我所承担的两个目的所规定的;很明显,我在这里并不想全面地介绍我的想法。两个目的中的第一个是,要表明存在着一种不同于共和主义和保守主义的实质性社群理论,这种理论没有赞美政治在人类事务中的角色,也没有赞美社群的历史模式的重要性。第二个是,由于我将在第二部分中试图表明批判法学派的其中一支的大部分灵感和议程源自早期马克思的著作所包含的这种见解,因此有必要在这里至少铺垫性地介绍一下这种见解。我在这里的讨论专门指向经典马克思主义的共产主义;这是因为社会主义中包含着许多理论,而经典马克思主义提供了与共和主义所规定的实质性社群观念形成了鲜明对照的观念。

如我已经论证的那样,如果可以在某种程度上把保守主义的社群模式看作一种对道德私人化的反动和拒绝,把共和主义的模式看作一种对政治私人化的反动和拒绝,那么,就可以把道德私人化和政治私人化看作是自由主义的构成性要素。在共和主义者中,阿伦特最为明确地坚持后一种观点。对于她来说,自由主义代表着"社会问题"——必然性的领域(需要和欲望的世俗世界)——对政治——自由领域("人类能够真正实现自由的唯一领域"〔1〕)——的征服。"社会的彻底胜利"的结果就是"物的管理"取代了"行动"(政治)。〔2〕

从这个视角来看,可以把共产主义的社群看作自由主义的完成(perfection),而且,因此可以看作是完全与共和主义相对立的。理由是,马克思主义把政治看作一种纯粹的历史现象,看作一种不具备内在价值的人类活动形式,而且最终看作不过是一架特别有效的机器(通过利用强制和合法的意识形态),经济上占统治地位的阶级——包括向共产主义过渡过程中的无产阶级——通过这架机器表达和维持它的统治权。〔3〕这并不是人类状况的永久特征,伴随着无阶级社会的到来,它将会被超越和废

〔1〕 Arendt, on Revolution, *See* Hannah Arendt, *On Revolution* (1963); Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958). For Maclntyre, see also Alasdaik Macintyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (1988). For other writings by Sandel, see Michael Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, 12 Pol. Theory 81 (1984); Michael J. Sandel, *The State and the Soul*, New Republic, June 10, 1985, at 37 -41,第 114 页。

〔2〕 同上,第 273 页;Arendt, *the Human Condition*,*See* Hannah Arendt, *On Revolution* (1963); Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958). For Maclntyre, see also Alasdaik Macintyre, Whose Justice? Which Rationality? (1988). For other writings by Sandel, see Michael Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, 12 Pol. Theory 81 (1984); Michael J. Sandel, *The State and the Soul*, New Republic, June 10, 1985, at 37 -41,第 44 页。

〔3〕 这种对于政治的固有价值的看法,并没有阻止马克思或他的追随者们对于它在资本主义和无产阶级专政之下的战略上的重要性进行详细的研究。参见,*See, e.g.*, Karl Marx, The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte (1852) (讨论了法兰西第二共和国之下的政党的阶级结盟); Karl Marx, The Civil War in France (R. Postgate ed., 1921) (1871) (讨论了未来的无产阶级专政的政治形式)。有关 20 世纪马克思主义的政治理论,参见,Antonio Gramsci, *The Modern Prince*, and Antonio Gramsci, *State and Civil Society*, *in* Selections from the Prison Notebooks 123, 206 (Q. Hoare & G. Smith eds., 1971); Nicos Poulantzas, State, Power, Socialism (Patrick Camiller trans., 1978)。

除。作为一种专门的活动,政治和政治的各项功能将被社会重新吸收。对于马克思来说,人类的解放必然包含着**人类从**政治中解放出来。如他所宣称的:

> 政治解放一方面把人变成市民社会的成员,变**成利己的**、**独立的**个人,另一方面把人变成**公民**,变成道德的人。
> 只有当现实的个人同时也是抽象的公民,并且作为个人,在自己的经验生活、自己的个人劳动、自己的个人关系中间,成为**类存在物**的时候,只有当人认识到自己的**原有力量**并把这种力量组织成为**社会力量**因而不再把社会力量当作**政治**力量跟自己分开的时候,只有到了那个时候,人类解放才能完成。〔1〕

自由主义把冲突看作人类联合的永久特征,并把政治看作是对它进行规制的手段。〔2〕像保守主义和共和主义那样,共产主义否认永久的冲突这个自由主义的前提,并转而相信自然的社会和谐。但是,与这两种实质性社群的理论不同,它的超越冲突的特殊方法是取消政治。结果是社群,但这是生产者的自由联合的社群,而不是公民们的社群。

在这个意义上,共产主义(而不是自由主义)代表着"社会的彻底胜利",这是因为它代表着彻底地——而自由主义只是代表着部分地——废除公民身份。不再可能有政治社群,而只有社会的和经济的(或者在马克思的意义上,人类的)社群。因此,共产主义的社群可以被看作是极端的反共和主义。

总而言之,虽然第三种论辩中所运用的实质性社群概念总是反自由主义的,而且这种概念代表着和规定了相反的且不相容的联合原则,但它也是根本不同的几种联合类型的基础。保守主义的、共和主义的和共产

〔1〕 Karl Marx, *On the Jewish Question*, *in* Early Writings 211, 234 (Lucio Colletti ed., Rodney Livingstone & Gregor Benton trans., 1975).

〔2〕 当代自由主义的这个与众不同的方面想要把人际冲突的对象从物质(常常是私人的)利益——像在霍布斯和洛克的理论中那样——转变为"理想的利益(ideal interest)"或善观念。然而,这种变化并没有取消冲突的中心地位。

主义的社群分别代表着一种这样的联合类型。在当代道德和政治理论中，社群主义对于自由主义的批判通常希望的是第二种类型，即共和主义的社群。如我们将在第二部分中看到的，各种法律理论中的强社群主义已经呈现出所有这三种形式。

在对法学强社群主义者从中借用了资源的较宽泛领域中的几种社群主张进行了分析之后，我们现在能够理清并评价法学中的几种社群主张。

当代法学理论中的社群

当代法学理论中的各种社群主张，本质上是我们在第一部分中已经鉴明并区分出的几种社群主义立场——反原子主义、元伦理的社群主义和三种形式的强社群主义——的应用和修正。这些社群主张中的每一种都在法学理论中拥有支持者。首先，反原子主义既在以"合理"的方式也在以"不合理"的方式被倡导。"合理的"倡导方式不仅主张，个体在一定程度上是社会意义上构成的，而且主张在构成个体的社会现象当中，社群的法律体系起着非常重要的作用。"不正当的"形式是很常见的，但却是谬误的，它宣称由于自由主义依赖于原子主义，所以与认同有关的社群主义论题支持的是某实质性社群版本。

其次，像德沃金和菲斯这样的自由主义法理学家对于社群的倡导并不是错乱的，毋宁说对应的是道德和政治理论中有关元伦理社群主义的论述。这里的根本主张是，社群是构成一个法律体系的各种公共价值与原则的那个子集的根源。

最后，每一种实质性社群的版本都在当代法律理论中拥有它的拥护者。罗伯特·博克是保守主义社群的最有影响的支持者；而共和主义的和共产主义的社群分别为"共和主义复兴派"和批判法学派(CLS)中某些重要分支提供了概念上的出发点。

A. 反原子主义

自我与社会的关系是构成性关系而非纯粹偶然性和工具性关系的理念，是原子主义论辩中的社群主义论题的核心主张。共和主义复兴派和批判法学派都吸收了这种主张。法学共和主义的一个主要特征就是，反

对将政治看作是为增进事先存在的自我私利而存在的领域这一占支配地位的工具性观念,而强调在公共空间中与他人对话的——在认同与利益方面——转换潜能。[1]信仰主体的社会构成性也是批判法学派的一个主要原则。它的一个主要洞见就是要理解和解释法律体系在形塑个体意识的文化矩阵中的角色。[2]

这个角色并不必然是消极被动的。通过否定法-社会关系的纯粹工具性或"功能主义的"观念——法律体系藉此机械地反映社会的"需要"——某些批判法学理论家已经提出了相反的观点,他们坚持认为,法律是许多至关重要的社会关系中的构成部分,而且因此也是个体意识的主要方面的构成部分。从而,法律促成了把我们塑造成我们所是之人。这样,对于我们的认同具有重大意义的许多社会关系是法律上的关系,例如,夫妻关系、地主与佃农关系和主雇关系。正如罗伯特·戈登所指出的,"我们采用的法律形式限定我们能够把什么当作可行的选择:我们的欲望和计划总是由我们可能运用的有限形式塑造出来的……"[3]

如我已经指出的那样,社会论题的政治上和规范上的后果是不可限定的,是具有历史偶然性的。尽管一般来说,批判法学派和共和主义复兴运动都应该被理解为不仅承认而且强调这种结果的偶然性,但二者仍然有一种强烈且显著的潜在倾向,认为反原子主义具有具体的含义——类似于桑德尔所宣称的实质性社群的含义。[4]这种潜在倾向多半未能详

---

[1] 参见 Michelman,例如,迈克尔·桑德尔、迈克尔·沃尔泽、查尔斯·泰勒和阿拉斯戴尔·麦金太尔——他们都自称为社群主义者或者被贴上了这样的标签——共有什么实质内容?为这个问题提供答案是本文第一部分的任务之一,第1528-1537页。

[2] 有关社会论题在批判法学派中的中心地位的非常有帮助的讨论,参见 Jack Balkin, *Ideology as Constraint*, 43 Stan. L. Rev. 1133 (1991)。

[3] Robert W. Gordon, *Critical Legal Histories*, 36 Stan. L. Rev. 57, 111 (1984).

[4] 实际上,有时直接地引证桑德尔。因而,Drucilla Cornell 把她对《自由主义与正义的局限》的理解总结如下:"迈克尔·桑德尔认为,只有我们接受一种对于主体的主体间性理解,我们才能够克服自由主义的伦理危机,这是因为只有那时我们才能够把这种——我们为了成功地进行伦理重建而需要的——社群生活接受(转下页)

细说明在反原子主义和反自由主义之间所假定的那种直接关系，相反，只是重复这种“三段论”的大前提——自由主义依赖于对人性的一种原子论看法——而把结论（自由主义随着原子论而垮台）当作不证自明的。

罗伯托·昂格尔和马克·图施奈特是那些已经明确地把否认原子论论题与支持实质性社群联系起来的学者中的两位代表。昂格尔的早期著作——尤其是《知识与政治》——的一个主要特征是他对于自我的强调以及强调要批判把自由主义的心理学当作社群的基础。如昂格尔所指出的，“（一种）自我理论……确立了有利地位，由此出发一个人能够提出一种……自由主义理论的替代物并解决它的二律背反。”〔1〕

对于昂格尔来说，把自由主义当作是一种霸权式形而上学的总批判，揭示出自由主义的深层结构中包含着一种把人们看作与他人的世界相隔绝的“孤立个体”的心理学，也包含着一种把价值看作纯粹主观性的元伦理观。自由主义观念体系的这两个基本特征是相互支持的，这是因为在一个仅仅由偏好构成并且不存在调整社会生活的独立规范标准的世界中，各种结果完全以支配和权力为转移——尽管对于这个事实的普遍了解通过意识形态的形式得到了伪装。

正是由于自由主义把自我当成原子的观念，因此不可能存在用以解决自由主义有关社群的思想中的二律背反的那种共享的理解和价值。“有关这样一种[理解和价值的]社群的观念，肯定是与认为人们一起受规则的约束而他们个人的和主观的目的则各不相干这种理念不一致的……”〔2〕与罗尔斯不同，昂格尔正确地指出，对于价值的共享并不仅仅是个人偏好的聚合，而“指的是既非个人的又非主观的群体价值。”〔3〕这就是为什么对于他来说，“只有通过拒绝主观价值的和个人主义的原则，[我们才能够]考虑社群价值的可能性。”〔4〕然而，并不存

（接上页）为合法的。”Drucilla Cornell, *Toward a Modern/Postmodern Reconstruction of Ethics*, 133 U. PA. L. Rev. 291, 360 (1985). 如我在第一部分中所指出的，这种认为对于无牵无挂的自我的拒绝导致了实质性社群的主张，是桑德尔著作的主要谬误。

〔1〕 Unger, Roberto M. Unger, *Knowledge and Politics* 102 (1975).，第191页。

〔2〕 同上书，111页。

〔3〕〔4〕 同上书，第102页。

在一种先验的理由认为，这些真正共享或共有的价值必定是反个人主义的。这种共享指的是根源而不是内容。这些价值处于作为一个整体的社群之中，而且是这样一个社群的价值；它们是一个社会事实，而不是一个有关个体的事实。

马克·图施奈特以实际上相同的方式把三种论辩中的各种社群主义的立场连接在了一起。在《遵循拟定规则》（*Following the Rules Laid Down*）一文中，他认为接受一种反原子论的人的观念的结果是自由主义思想及其个人主义诸价值的消失。以现在看来很常见的方式，图施奈特首先把自由主义与原子论联系在了一起，而且也把它与道德怀疑主义联系在了一起：

> 自由主义的心理学假定了一个自主个人的世界，每个人只受他或她自己的特殊价值或目标的指导，而这些价值或目标中的任何一个都不能被认为比他人所拥有的那些价值或目标更正当或更不正当。在这样一个世界中，人们像一个个孤岛那样存在着，他们相互之间的关系可以用外交事务来比喻。〔1〕

---

〔1〕 Tushnet，一些评论者认为这实际上就是左派与右派在反对自由主义的立场上联合起来的一个例证。例如，参见 Christopher Wolfe, *Grand Theories and Ambiguous Republican Critique: Tushnet on Constitutional Law*, 15 Law & Soc. Inquiry 831, 875 (1990)。（对于 Mark Tushnet, Red, White, and Blue: A Critical Analysis of Constitutional Law (1988) 一书的书评）（"左派与右派……在他们对主流自由主义的理论批判中有相当一大部分是相同的。"）

事实上，反自由主义的社群支持者们在怎样给他们的主张归类这个问题上表现出一些困惑。在他那篇名文"*Following the Rules Laid Down*"的开头，相对于"保守主义社会思想的社群主义假定"，Mark Tushnet 反对"自由主义对于社会世界的解释……［这种解释的特征是］基本的个人主义"。参见 Mark V. Tushnet, *Following the Rules Laid Down*, 96 Harv. L. Rev. 781 (1983)。在他的 *Red, White, and Blue*（同注释〔1〕）的第一章，Tushnet 重述了这边文章的包括这个段落在内的许多内容，但是用"共和主义传统"这个短语代替了他在这篇文章中使用的"保守主义社会思想"这个用语。同上第 22 页。这篇文章的主要任务之一是解释共和主义者的社群主义主张和保守主义者的社群主义主张之间的差别，并解释二者之间的不可互换性，第 783 页。

他认为，正是这种情况产生了对于宪法理论的需要，即把宪法当作一种防止法官们为了他们自己的偏好和利益对我们实施暴政的方法。但是图施奈特指出，任何合理的宪法理论都预设了这类共享的理解——意义和历史的连续性。而这样一种理解使得原子论成为一种有关人性的错误解释并因此破坏了自由主义的前提。因而，我们就面临宪法理论对于自由主义来说既是必需的又是不可能的这个悖论。

不管图施奈特的自由主义肖像的准确性如何，〔1〕他的论证把自主的事实与自主的价值混在了一起。像昂格尔那样，他似乎在声称，一旦一个社会拥有使它具备了“理解的社群”资格的那种类型的文化矩阵和共享价值，并因此使原子论成为一种有关个体认同的错误解释，那么这些共享价值必定在内容上是社群的或者反个人主义的。这就是为什么按照图施奈特的解释，将不需要宪法理论自身所关注的这类对于法官们或多数的约束。但是，要再一次指出的是，这些共享价值的内容并不是由它们是共享的这个事实给定的，同样，个人主义的价值也不依赖于原子论个人的事实。内容与根源是无关的。

B. 元伦理的社群

欧文·菲斯和罗纳德·德沃金对法律持一种相同的看法，近年来，他们的看法或者部分地或者整个地受到了来自不同方向的各种严厉抨击。这种看法包含着而且表达了许多传统的主张，为了方便起见，可以把这些主张称作自由主义的法律理论。

在最一般的层面上，菲斯和德沃金都捍卫——尽管在细节和侧重点上有很多差异——以下四种主张：第一，法律是一种规范事业；第二，这种事业在方法和内容上都不同于政治和道德；第三，对于确定一个法律命题的真值来说，存在着有意义的标准；第四，法律命题具有自明的权威性。

当然，在提出这些有关法律体系的主张的同时，菲斯和德沃金固执地

〔1〕 *See* Dworkin, Ronald Dworkin, *Law's Eepire* 188 (1986)（后文相同的注释作了省略），第 440 页注 19（德沃金批评图施奈特提出了一种错误地描述自由主义的本质特征的漫画式批判，并进行了反驳）。

拒绝了当代法学理论的主流。与包括批判法学派、法经济学和现代自然法理论等在内的各个学派的观点相反,他们坚决否认法可以还原为像政治、市场或道德等任何其他的东西;与各种类型的怀疑主义者的不确定论题相反,他们坚持认为,一般来说,法的问题可以通过法律推理在内部得到解答,而不需借助外部因素;而且与批判法学派和法经济学相反,他们捍卫这种观点,认为法是一个规范体系,是一个原则和价值问题,而不是一个致力于权力或效用最大化的工具体系。

至关重要的是,菲斯和德沃金都运用社群的概念来表达和捍卫这种自由主义法律观。菲斯利用解释性社群的理念来为具体的判决行为所要求的客观性、正确性和权威性提供基础。德沃金运用社群来为法律体系的一致性和法的一般权威提供基础。问题是这种社群主义转向会产生什么结果。它代表着对那些把自由主义作为标靶的实质性社群主张的承认或妥协吗? 或者,在他们的有关一种不同(逻辑)秩序的著作中,对于社群的诉诸是一种不同论辩的组成部分吗? 毫不意外,我将表明后者是事实:这些自由主义法学理论家运用的是一种元伦理的社群概念。

1. 菲斯:解释与职业社群

在他的论文《客观性与解释》和《传统主义》中,菲斯着手"让法官职业的核心理想——依法判决——具有一致性。"〔1〕这是与当代"虚无主义者"的形象相冲突的,他们否认在就有关法律文本(主要是宪法、各种法规和司法意见)的许多合理解释做出选择时,法律中存在着可以依赖的根据,因此,法官们是根据他们自己的价值裁决案件,从而"全部法律都是伪装的权力"。〔2〕属于同一意见但一种较不险恶的版本或许会说,即使法官们想要根据法律在各种合理的解释之间作出选择,他们也不可能做

---

〔1〕 Fiss, *Conventionalism*, 58 S. Cal. L. Rev. 177 (1985), at 189.

〔2〕 参见 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* 81 - 130 (1977); Dworkin, 同注释 3; Owen M. Fiss, *Objectivity and Interpretation*, 34 Stan. L. Rev. 739 (1982). Robin West 把这个称号授予德沃金和菲斯,她把二人描述为"自由主义法学家","一种对于社群主义价值的热情"。参见 Robin West, *Communities, Texts, and Law: Reflections on the Law and Literature Movement*, 1 Yale J. L. & Human. 129, 129 (1988), 第 741 页。

到这一点，因此他们必定是依据超出法律权限的考虑来作出选择。除了他们自己的价值之外，这些考虑还包括客观的道德真理、一般性政策考虑、私人利益或心血来潮。〔1〕对于菲斯来说，这种对抗中生死攸关的问题是忠于“法律兑现可能性”的能力问题。

菲斯的策略是，首先表明虚无主义是以真理的传统元伦理二分法——要么是客观的要么是主观的——为前提的。就法律而论，这种二分法的含意是，除非法律裁决独立于任何具体的法官对于一个法律文本的解释（像法官们在民法裁判权中的角色那样，被正式地限定为机械地运用相关的法条），否则它们就是主观的。随后，菲斯设法利用“有限客观性”的理念来超越这种二分法，他认为这种理念是“法律——或任何解释行为——所渴望的……唯一的客观性。”〔2〕他的任务是解释法律中的这种有限性的本质，并且具体指出从外部对法官进行约束的东西。

法律中的“有限客观性”的概念是与一般规范理论领域中的社群概念相对应的。这两种理念都提供了摆脱在客观性与怀疑主义之间左右为难境地的概念上的路径。正如沃尔泽提出的主张，道德研究的一般模式是解释而不是发现或发明，因此，菲斯宣布“判决即解释”。此外，同沃尔泽一样，对菲斯来说，解释需要社群。社群提供了解释的对象——我们所解释的东西，即一个既定的法律或道德社群的各种文本或法律实践——

〔1〕 如果法不能提供在一个法律文本的两种竞争性解释之间进行选择的标准，这并不自动意味着依据道德进行裁决的法官在强制推行她的“个人偏好”。是否最好把这样一种情况解释为如此，取决于道德怀疑主义的真确性。（罗伯特·博克把他对于“原创论”（originalism）论证奠基于这种道德怀疑主义之上。参见 Robert Bork, *Neutral Principles and Some First Amendment Problems*, 47 Ind. L. J. 1, 9 – 11 (1971)。这种观点与他对于法律应该保护一个社群免受道德伤害这种保守主义主张的拥护不稳定地联系在一起）。那些论证法律的自主性的人相信，甚至“客观的道德”——除非已经被并入法律——也会成为一种对于做出法律裁决来说不合法且多余的标准。

〔2〕 参见 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* 81 – 130 (1977); Dworkin, 同注释 3; Owen M. Fiss, *Objectivity and Interpretation*, 34 Stan. L. Rev. 739 (1982). Robin West 把这个称号授予德沃金和菲斯，她把二人描述为“自由主义法学家”，“一种对于社群主义价值的热情”。参见 Robin West, *Communities, Texts, and Law: Reflections on the Law and Literature Movement*, 1 Yale J. L. & Human. 129, 129 (1988), 第 745 页。

和解释的标准——什么算作一种正确的解释。〔1〕

菲斯坚持认为，正是法律职业这一解释性社群的权威，确保了法律解释之(有限)客观性的可能性，亦即法律的可能性。解释性社群并不直接地承认并接受解释，而是承认并接受“规训条例”或“职业规则”，这些条例或规则约束着解释者并因此提供了判断一种解释的客观性和正确性的标准。如菲斯所表明的，“一种主体间性意义的可能性源于规训条例的理念和一种解释性社群的理念，这种社群既使那些原则具有合法性，其自身又由这些原则来界定。”〔2〕

菲斯从文学理论中借用了一种“解释性社群”的概念。它指的是文本解释的权威意义的来源，而且与这种极端的主张形成了对照，即要么意义在文本中被发现亦即存在于文本之中(客观主义)，要么解释者能够自由地创造意义(主观主义)。由此来看，菲斯是在一种方法论的情境中运用解释性社群的概念，关注的是意义的本质、可能性和来源。

因此，如果有人试图通过提出法律界成员之间的关系是否足以构成一个实质性(即社会学上的)社群的问题，来质疑一项否则便是法律上正确的解释的合法性，那么，这个人就必定犯了英国哲学家吉尔伯特·赖尔所谓“范畴错误”。尽管菲斯对于法律社群(通常忽略有异议的成员或非成员)的权威的辩护是不完善的，但是很明显，并不是法律职业的特定社群性质赋予它创造意义的权力以及执行它的权威。这就是说，用我的术语来说，菲斯对于社群概念的解释是一种元伦理的解释；它表达了有限客观性的“有限性”，并指明了替代主观主义/客观主义二分法的方案。

---

〔1〕 沃尔泽指出，“我假定，[道德‘文本’]的阅读者是有效的权威：我们坚持我们的解释要得到他们的赞成。” Walzer, Interpretaion and Social Criticism(1987), at 30. 沃尔泽显然不情愿(“我假定”)接受这种权威，他的不情愿源于他担心在可能出现的不赞成中过早地终止辩论；至关重要的是要“继续论证”。同上第32页。因此，沃尔泽质疑的并不是解释权威的问题，而是(实质性)政治权威的后果。

〔2〕 参见 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* 81 - 130 (1977); Dworkin, 同注释3; Owen M. Fiss, *Objectivity and Interpretation*, 34 Stan. L. Rev. 739 (1982). Robin West 把这个称号授予德沃金和菲斯，她把二人描述为“自由主义法学家”，“一种对于社群主义价值的热情”。参见 Robin West, *Communities, Texts, and Law: Reflections on the Law and Literature Movement*, 1 Yale J. L. & Human. 129, 129 (1988), 第750页。

如果菲斯也相信在多种竞争性解释之中通常只有一种有资格得到规训条例的许可,那么他对于法律中的客观性的辩护就会是没有什么问题的。就挫败虚无主义的挑战来说,这种理论在一些多重可允许的(即合理的)解释的事例中所提供的说明并不完全明确。此外,如我们将在下面一节中看到的那样,罗伯特·科弗提出了这种可能性,即多重意义或许并不反映一个单一的解释性社群之中的不确定性,毋宁说反映了几个不同的社群之间的确定性。这种"一个或多个社群"的问题以最刻板的形式提出了权威问题。另外,法律社群之中的大部分分歧涉及规训条例自身:正确解释的标准是什么。菲斯通过如下的方式将这种关注置于不重要的地位,即宣称这种分歧的严重性被夸大了,并依靠分等级的法庭结构来解决此类争议。然而,德沃金明确地提出了有争议的法律根据问题,他称作法律中的"理论分歧",这是他近来著作的中心议题。

2. **科弗:新世界与解释权威**

罗伯特·科弗是当代法学界最优秀的元伦理社群理论家。在《规范和叙事》一文中,他把一个规范世界描述为某种集体过程的创造物,描述为依靠共同的解释性承诺的力量而结合在一起。科弗把这种理念表达如下:

> 规范行为的可理解性是叙事的社群特征的固有部分,叙事为规范行为提供了背景。任何过着一种彻底异质性的规范生活的人大概是完全疯狂的。你或者我选择去扮演的角色可以是独特的,但我们能够把此角色定位于一个共同的"剧本"之中,这一事实使得这个角色是"合情合理的"——这是证明我们共享着一种规范的根据。〔1〕

一种法律传统是这种较宽泛的规范的一部分,而这又意味着"社群[是]有关法的理念的根源和支撑物。"〔2〕

规范世界的这种主体间构造提出了权威的问题,在这种问题中,有关

---

〔1〕 Robert M. Cover, *Nomos and Narrative*, 97 Harv. L. Rev. 4 (1983), at 10.

〔2〕 同上,第 38 页。

法律意义的分歧起因于在一个单一的地域性管辖范围内存在着多个解释社群。每个意义社群都为自身要求制订规范的权威，因此国家——监督着这些特殊社群的“联邦”权威——的问题是，它自身的规范并未包含承认它对于权威的要求——它的至高性——的共享的解释性承诺。也就是说，不存在一种法律意义相对于任何其他法律意义——其中也包括国家的法律意义之于特定规范的法律意义——的解释性的或内在的至高性；存在的只是强迫接受国家的意义，而这是以国家可自由运用的强制力为后盾的。

科弗不应该被理解为一名像他在此文中讨论的阿米斯人与门诺派教徒那样赞成实质性社群的道德至高性并要求重建这种社群的强社群主义者。他的论证与偏狭的宗教社群或救赎运动的社会学上或规范上的是非曲直无关，也并不依赖后者。相反，他的问题在于挑战诸如个别的国家或一般的民族这样的政治—法律单位能够被理解为单一的意义社群的假定，这种假定简化了为政治或法律行动辩护的任务，并且隐藏了它们本质上的强制性。〔1〕科弗的问题是挑战解释性的无政府主义，而不是麦金太尔的反现代主义。

尽管如此，通过对于规范的特殊选择，科弗描绘出一幅有关社会学景观和个体、团体成员与政治人之间的关系的非常独特的图画——一幅在许多方面类似于霍布斯的政治社会本体论，但却用规范代替个体的图画：自主和自足的实体与国家之间的互动是纯粹工具性的。但是这样一来，科弗回避了问题的实质。即一般来说，我们是否应该像门诺派教徒那样理解自身，对于他们来说，一种单一的完备性规范的成员身份充分地表达了他们的最有意义的规范性承诺，从而所有其他的规范——而且尤其是国家——是异类的、多余的而且是具有潜在威胁的；〔2〕或者相反，我们的承诺是否应该超越我们是其成员的许多不同的、包容性较低的规范。如果我们对于解释性社群的承诺并不都是相互排斥的，那么或许国家能够被概念化为某种不同于科弗的非道德的秩序维护者的东西——概念化

〔1〕 *See* Robert Cover Etal., *Procedure*, 729 – 730 (1988).

〔2〕 如果这样的话，那么 Wisconsin v. Yoder, 406 U.S. 205 (1972) 一案中所提出的问题不是例外。

为由居住在许多这样的世界而不是仅仅一个世界之中的公民共享的规范性承诺所构成的一种有限制的规范。

3. **德沃金:完整性与社群**

迄今为止,《法律帝国》一书包含着德沃金对于法律本质的最系统的思想。总体上,这本书的一个极为明显的特征是德沃金赋予社群理念的重要角色。这一点对于那些熟悉"自由主义-社群主义之争"——这场论辩支配了过去十年中的大部分道德与政治理论——的人来说,尤为明显。此外,他对于社群的诉诸至少具有部分实质性,这似乎是向强社群主义对于当代自由主义——他起初是与这个思想体相联系的——的攻击做出的让步。

我将证明对于德沃金的社群主义的这种解释是错误的。相反,像菲斯和科弗那样,他应该被看作是在支持一种完全独立的元伦理的社群概念,即作为法律的根源的社群。任何对于一般的实质性社群理念作出让步的表象,都是一种幻想。

整部《法律帝国》,包括德沃金对于社群的讨论在内,应被看作与他早先的著作保持着连续性,尤其是与最初发表在《哈佛法律评论》、后来作为《认真对待权利》一书的第四章重新发表的《疑难案件》一文保持着连续性。在《疑难案件》一文中,德沃金把法官的任务作了如下描述:"但是,当赫尔克勒斯确定各方的法律权利时,他已经考虑了社群的道德传统,至少是考虑了那些已被吸收进整个制度化记录中的传统,解释这些传统是他的职责。"

法官不是通过引进外在于法律体系的原则,而是通过解释内在于这个体系自身的诸原则,其中包括那些已被吸纳进法律体系的内在的政治道德原则,来裁决法律问题。"[赫尔克勒斯的]理论凸现出一种对法律问题具有决定性意义的、特殊的社群道德观念;这种观念认为社群道德就是这个社群的各种法律和制度所预设的政治道德。"[1]此处,德沃金对

---

[1] 参见 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 81 – 130 (1977); Dworkin, 同注释 3; Owen M. Fiss, *Objectivity and Interpretation*, 34 Stan. L. Rev. 739 (1982). Robin West 把这个称号授予德沃金和菲斯,她把二人描述为"自由主义法学家","一种对于社群主义价值的热情"。参见 Robin West, *Communities, Texts, and Law: Reflections on the Law and Literature Movement*, 1 Yale J. L. & Human. 129, 129 (1988),第 126 页。

于"社群"的运用,很明显是运用了它的元伦理变体:它不是指一种特殊类型的政治联合,而是指法律的根源。对于疑难和容易的案件的公正解决,既不是源于发现普遍性的法律真理也不是源于法官们的个人偏好,而是源于解释珍藏于早先法律实践中的社群的"宪法性道德"。

德沃金在《法律帝国》中揭示他的作为完整性的法律观时,发展了而不是背离了这种社群概念。法官们所做的就是将社群的法律道德及宪法道德作为一种内在一致的原则图式来解释。然而,德沃金或许看来像是背离了这种纯粹的元伦理社群主张之处,出现在他企图通过表明完整性不仅为法律提供了一致性而且也提供了合法性——作为完整性的法律也能为政治义务提供基础——来支持对于完整性的辩护。可以把德沃金理解为从一种元伦理社群概念转向了一种实质性社群概念,因为他坚持认为对于完整性模式的接受假定了一种**特定类型**的政治社群——一种"原则社群"——这种社群进而产生了一种"真正社群"的联合义务。然而,对于此类社群的各种必要特征的考察,表明它们与德沃金长期坚持的自由主义的政治联合观念是一回事。

a. 完整性与法的一致性。德沃金在《法律帝国》中的任务是捍卫一种特殊的法律观——一种自主的、一致的、完备的且有权威的原则图式——以回应构成了当代法学理论主要趋势的各种怀疑性批评的攻击。德沃金把他的最主要对手称作"整体内部怀疑论者",这些批评者支持这种主张,认为我们的法律体系是如此地充满矛盾,以至于不可能把它解释为一种统一且一致的原则体系。

在解释具体的审判活动意指什么方面,这类怀疑论者所可能得出的结论是无数的。其中最常听到的是这样几种说法:法官们通过根据他们自己的价值或偏好裁决疑难案件来制定法律(主观主义);案件是基于政策理由来裁决的(实用主义);裁决案件诉诸的是外在于具体法律文化的规范(法律或道德的客观主义)。相反,如同菲斯相信对于解释具体的法律文本而言存在着客观且正确的内在标准那样,德沃金信奉这种观点,认为对于疑难和容易的案件都存在着正确、内生的法律解答。

德沃金对于这种以完整性优点为特征的法律体系的解释,是他对于

整体内部怀疑论者的最基本回答。恰恰是这些怀疑论者所否认的对于完整性进行这样一种解释的可能性，使得我们能够把法律解释为一种一致的原则图式。在捍卫这种解释时，德沃金的问题是，完整性只能被归因于一个单一的道德行动者；这个术语指的是一直信奉内在一致的一套价值或方案的道德行动者所具有的美德。[1]这样一来，德沃金的首要任务就是找出这样一个行动者。他设想在作为整体的社群中找到它。被看作一个整体且在道德上不同于构成它的个体的社群，就是这个单一的道德行动者，就是我们的法律的单一的创制者。[2]通过这种方式，而且只有通过这种方式，法律才能被看作一种单一的、展开的和持续的历史叙事，才能成为德沃金所寻求的一致性原则。

对于德沃金而言，法律是一组公共行为，它的创制者是作为整体的社群；立法和司法是“这个社群的公共生活”[3]的一部分，也就是说，它们并不是由社群的成员以他们个人或私人的能力来从事的事情，而是作为人格化的社群的代表来从事的事情。因此，法律既不是个体——法官、立法者或选民——意志的表达，也不是从外部引进的。社群是法律的根源。

这就是德沃金所运用的元伦理的社群概念的含义，他没有把它一般地当作价值的根源，而是当作包含着某个社群的可实施的公共承诺和原则的规范子集——即它的法律体系——的根源。应该指出的是，完整性指的是法律的形式，而不是指它的内容；具有完整性优点的事物本身并不能够决定构成了一个连贯整体的公共原则的内容。正如德沃金自己所指出的，完整性是一个二阶的价值，而不是一个实质性价值。

---

[1] 关于个人完整性，一般参见 Bernard Williams, *Ethics and The Limits of Philosophy* (1985)。

[2] 德沃金煞费苦心地指出，社群的这种拟人化并没有假定——包括特定版本的保守主义在内的传统的各种有机体政治理论确实假定了——某种形式的独立的形而上学存在。毋宁说，它包含着一种有关我们自身的语言和实践的解释。就好像我们能够把不同的能动性归属给——举例来说——公司和管弦乐队那样，我们能够把社群人格化。参见 Dworkin, Ronald Dworkin, *Law's Eepire* 188 (1986)（后文相同的注释作了省略），第 168 – 171 页。

[3] 德沃金在后来的一篇文章中使用了这个术语。参见 Ronald Dworkin, *Liberal Community*, 11 Cal. L. Rev. 479, 492 (1989)。

德沃金接着表明，一个把完整性当作一种政治德性的政治社会是“一个特殊形式的社群”，一个“把公民们的道德和政治生活融合在一起”的社群。[1]他把这种社群描述为一个既不同于“事实社群”又不同于“规则手册社群”的“原则社群”——一个其成员承认他们受共同原则的统治而不只是受在政治妥协中推敲出的规则统治的社群。但实际上，承认一个人受一种原则图式的统治，很难成为一个可以把任何真实的政治社会划分成成两类相互排斥的群体——那些是和那些不是实质性政治社群的群体——的特征。换句话说，仅仅展示出事实社群或规则手册社群的特征的政治社会在这个世界上不可能长治久安。所有远古的稳定政治社会都受原则的统治；都表现出社群的行为。如德沃金在其他地方表明的那样，自由主义的政治社会与那些可以在强意义上说是政治社群的社会——如第三种论辩中的社群主义者所倡导的社会——的真正区别，有关它的社群生活的**范围和程度**，而不是有关这种社群生活**是否存在**。

b. 社群与法律的权威。除了要求法律体系的一致性之外，德沃金还设法捍卫另外一种要求，即法律的权威。然而，与菲斯不同，德沃金并不关注具体的文本解释的权威，而是关注一般的权威。换句话说，存在必须服从法律的道德义务吗？

德沃金举出了两个独立的论据来支持这样一种义务。我首先着手的第一个论据只是德沃金顺便提到的，而且与他主要主张的要义并不明显一致。他的主要主张就是，在某种给定的情况下，同意并不是政治义务的一个必要条件。德沃金实际上坚持认为，通过创制法律——即，通过我们作为人格化了的社群的成员的能力——我们已经自愿地使自己负有服从它的义务，这差不多就像我们在创造其他的自我承担的义务——例如承诺——时所做的那样。这是由卢梭和康德所阐明的原则——即为了自由，那些服从法律的人必须是法律的创制者——的一种直截了当的运用。

对于德沃金的（和我的）目的来说，第二个论据要更具原创性且更为

[1] Dworkin, Ronald Dworkin, *Law's Eepire* 188 (1986)（后文相同的注释作了省略），第 188－189 页。

重要。这个论据就是，在某种明确的情况下，可以把政治义务看作一种"联合义务"或角色义务，就像我们作为特定群体——如家庭和友谊群体——的成员所具有的义务那样，这种义务与任何承担或同意此类义务的有意识的行为无关。德沃金认为这种联合义务存在于"真正社群"的成员之间，与像我们这样对终极价值存有分歧的人群中间所可能形成的任何其它社群类型相比，原则社群更接近于真正社群。因此，接受完整性的政治社会要比那些没有接受的社会更容易论证它们的法律的合法性。

正如保罗·卡恩所指明的，这种非解释性的主张实际上引进了一种外部的合法性标准，因而，它看上去是与德沃金的整个事业的解释性本质不相一致的。〔1〕然而，这里我希望强调的论点类似于我早先所提出的一种看法，它有关一个有原则的社群的必要条件，即"真正社群"的四个条件是怎样的"弱"。〔2〕事实上，不需要做大量考察就可以揭示出，德沃金的"真正社群"表达了他对于自由主义的本质和要求的长期解释；在这二者之中，对于社群的所有成员的平等关怀与尊重——他有时称作当作平等者来对待——都是关键的要求。此外，对于德沃金来说，正是平等的关怀与尊重这个原则，要求自由主义国家在社群的成员们所持的各种善观念之间保持官方的中立。可以再次看出，第三种论辩中的强社群主义者——无论是保守主义者、共和主义者还是共产主义者——都不会这样做。他们的实质性社群主张明显地超出了德沃金的四个条件，事实上明显地超出了任何与自由主义相一致的事物，更不用说自由主义的构成要素了。

---

〔1〕《法律帝国》中的一个潜在不确定之处，是德沃金在多大程度上（如果有的话）仍然坚持他早先有关元伦理普遍主义（他在《法律帝国》中称作"抽象正义"或"抽象道德"）的明确论述。有关他对于正义的普遍主义的看法的例子，参见他与沃尔泽的观点交流。

〔2〕真正社群的四个条件是：第一，成员们必须"把群体的义务看作是特殊的，明显地存在于群体范围内，而不是看作它的成员对于群体之外的人们平等地负有的一般义务。第二，他们必须承认这些责任是个人的……。第三，成员们必须把这些责任看作是一种更为一般的责任的结果，即每个人都应关心群体中其他成员的福利……。第四，成员们必须假定群体的实践不仅表明对于所有成员关心，而且表明一种平等的关心。" Dworkin, Ronald Dworkin, *Law's Eepire* 188 (1986)（后文相同的注释作了省略），第 199－200 页。

德沃金甚至不准备说,真正社群的四个必要条件代表着社群的多数实际上必须对他们的同胞成员所持有的态度。“这些条件并不是心理上的条件……。这四个条件要求关注的是社群习惯在主张及认可各种责任义务方面所具有的一种解释性特征……而不是某种固定数量的实际成员的心理特征。”〔1〕事实上,德沃金有关强社群的立场,在他描述他所谓法律的“一种更加社群主义的观点”时显示出来。他说,这种观点“假设法律剔除了那些能腐蚀社群意识的个人权利,假设唯一的善就是社群意义上的善,假设最好按照有关什么是最佳生活的共享标准生活”。〔2〕

因此,根据德沃金通过他对于原则社群和真正社群的认可所表达出的对强社群主义的所有表面上的让步,他所接受的社群概念是元伦理的社群概念:作为法律的根源的社群。他把法律解释为完整性的各种实质性条件和先决条件,最终表明是任何有活力的政治联合所必须满足的最低条件:接受共同原则而不是政治妥协的规则的统治,并且有能力把正式的政治行动——既包括立法的又包括司法的——解释为政治社群的共同生活的一部分。通过摆脱自我强加的解释性约束,从而不仅为法律的一致性而且为法律的权威性提供根据,德沃金证明“真正的社群”创造了无需同意的义务。然而“真正的社群”是一个在它的成员之中承认平等的要求与尊重的社群,因此,它看起来会得出这样的推论,比如说,传统社会不能够产生社群意义上的义务。强社群主义者不可能如此轻易地得到安抚。

C. 保守主义社群

如我们已经看到的那样,保守主义的实质性社群模式是一种对于道德私人化的反应,它的支持者们把这种私人化看作自由主义的构成要素。换句话说,它拒斥这种认为道德选择在原则上是纯粹私人性的——亦即不能保证一个人对于社群标准负责任的选择——之观念。相反,它使个人的独立追求服从于保存一种作为基本的道德单位、作为支配性价值目

〔1〕 Dworkin, Ronald Dworkin, *Law's Eepire* 188 (1986)(后文相同的注释作了省略),第201页。

〔2〕 同上书,第408页。

标的社会观念。法律的高于一切的功能是表达和捍卫这种社群的自我形象,这种形象是一种以继承下来的(不是创造出来的)构成性道德——正如伯克所指出的,它"不仅仅是那些活着的人们之间的伙伴关系,而且是那些已故的人们之间,是那些即将出世的人们之间的伙伴关系"〔1〕——为基础的历史的、连续的实体,而且它并不是为构成它的个体的各种需要、利益或价值服务的。

在法律思想家之中,罗伯特·博克一直是保守主义社群晚近以来最突出的倡议者。通过把 J. S. 密尔确认为"一种独特观念——认为社群看作是道德伤害的东西可以不必在法律上加以反对……一种倾向于瓦解社会联结纽带的理念〔2〕——"的根源和总设计师,他已经直接地把自己定位于斯蒂芬和德夫林的学术传统之中。

像斯蒂芬和德夫林那样,或许可以把博克理解为只是在讨论作为法律与道德之间的一般性联结的元论据(metacase),亦即一个社群的道德判断可以被转化为法律的元论据。然而,这将会忽视他和他们心目中的真正目标,这就是私人化这一事实而不是它的元伦理根据。换句话说,即使私人化表达了社群的道德,它仍将是有害的——因为它破坏了保守主义的社群观念。博克把沃伦法院的"泛滥的个人主义"(它"把个人自治转化为一个把所有宪法规定远远地抛在一边的宪法性原则"〔3〕)等同于道德相对主义;但是,他主要关注的是个人主义,而不是他宣称个人主义所依赖的道德相对主义。实际上,在法官于宪法文本中找不到明确的规范依据来判决立法无效时主张个人主义的情形当中,这位法官是在简单地把她自己的道德偏好强加于大多数人;博克自己就是在依赖道德相对主义。

因此,博克把鲍尔斯诉哈德威克一案——这个案件有关佐治亚州的一条把鸡奸规定为非法的法律的合宪性——中的问题表述为,这个社群

---

〔1〕 Burke, See Edmund Burke, Reflections on The Revolution in France (Conor Cruise O'Brien ed., Penguin Books 1968) (1790) (对于抽象原则在政治中的作用的无情批判——支持传统、社群和情境), 第 194 - 195 页。

〔2〕 Bork, Robert H. Bork, *The Tempting of America* 249 (1990), 第 249 页。

〔3〕 同上书,第 246 页。

是否可以通过一条禁止同性恋行为的法律来表达它的性道德。但是,根据元伦理的社群主义观点:这种表述问题的方式是以以下几个重要的问题为前提的:这个社群的性道德的确切内容是什么?它是如何且在何种抽象程度上被决定的?〔1〕对于宪法性目的来说,哪一个才是相关的社群——佐治亚州还是联邦?

博克并没有论证,行为X是道德上错误的就为把X规定为非法提供了辩护。他小心翼翼地否认他的立场在诸如同性恋行为、堕胎或避孕这类有争议的道德命题的是非曲直上采取了上述观点。社群通过法律贯彻其道德的权利,并不依赖于受到保护的道德立场的真确性,而是依赖于它贯彻其道德确信的权利。只要人们将这些道德信念设想成一种特定的(保守主义的)内容,那么,不直接地赞同它们,而是根据贯彻这个社群的道德确信(无论它们是什么)的一般性权利来支持它们,就可以服务于保守主义的目的。但是,一旦这种设想受到挑战,并且辩论集中在这个社群的道德确信是什么这个问题上,那么,从保守主义的视角来看,对于一个像鲍尔斯案这样的案例来说,这种元立场就不再能够决定性地得出那种首选的结果。很明显,对于保守主义者来说,肯定这种贯彻道德确信的一般权利,这本身并未真正受到威胁;相反,是想要从那些在应该贯彻哪些道德确信存有分歧的人们那里获得支持的一种策略性论证遇到了麻烦。〔2〕在鲍尔斯一案中,生死攸关的是这些明显属于保守主义的价值——家庭、宗教以及保存继承下来的道德传统,这些传统显现出社会长期以来的连续性与认同感。

博克的保守主义表达了一种实质性社群主义主张,因为它想象了一个这样的社群,这个社群的构成性道德是它的社群生活的本质部分,而不是一个供个体在发现和界定他们自身的过程中进行判评判的中心舞台。

---

〔1〕 例如,某个社群相信同性恋行为是不道德的,但按照社群的道德,这一点或许不是一条把它规定为非法的充分理由——或者本身就是如此,或者是因为这种定罪是与社群道德的其他或更为一般的宗旨相违背。

〔2〕 这类似于共和主义者在政治理论中的策略性论证,即认为自由主义是道德上空洞无物的:认为政治自身应该关注道德这个一般性主张,要比共和主义者希望追求的具体道德更容易获得支持。

用德沃金生动的观念来说,保守主义的社群拥有"一种社群的性生活",该社群的性生活不是像在自由主义政治社会中一样仅仅是一种受共同的正式法律与政治行为约束的社群生活。

D.共和主义复兴派

正如我们已经看到的那样,共和主义的社群代表着一种实质性的道德设想——处于一个政治社群的界限之外,人类就缺乏道德自足;而且公民身份和公民美德至少是良善生活的必要条件。如麦金太尔、桑德尔和阿伦特(最竭力地)论证的那样,政治的私人化——它是指这样一个过程,政治已经由此被看作一种促进私人的、前政治的利益的工具,而不是被看作道德生活的场所——是对于政治社群的否定。

法律和宪法理论中的共和主义复兴,同样把私人利益对于政治的征服——它的追随者把它称作美国政治的"多元主义的"或利益集团的模式——设定为当代公共生活中的核心问题。然而,在法学界内部,共和主义之所以作为一种替代性模式被提出,不是因为这种私人化妨碍了人类善的获得,而是因为它妨碍了有意义的民主和公民自治。这种差别的一个结果是,法学共和主义者已经感觉到他们能够抛弃一种实质性观点的内容,亦即一种特殊的伦理——当历史上民主原则还没有成为将政治参与本身作为目的而加以促进之充分相关的力量的时候,这种伦理为政治参与提供了最初的背景和意义。因而,米歇尔曼毫不迟疑地宣布"我不知道灵魂之善为何物。我不知道个人自由本质上为何物(如果有这种本质的话)。我不知道公民身份是否是一种基本的人类善。"〔1〕法学共和主义一直保持的是共和主义社群的程序方面——政治参与的商议性质和它的非工具性的、转换性潜力。结果是一种"基于过程的、共和主义的而非多元主义的"观点。

在他们建构这种"现代共和主义"的最初努力中,米歇尔曼和卡斯·

---

〔1〕 Michelman, 例如,迈克尔·桑德尔、迈克尔·沃尔泽、查尔斯·泰勒和阿拉斯戴尔·麦金太尔——他们都自称为社群主义者或者被贴上了这样的标签——共有什么实质内容?为这个问题提供答案是本文第一部分的任务之一,第1504页。

森斯坦都曾提出过一些坚持而不是抛弃古典共和主义社群的一个更为臭名昭著的特征——一个与共和主义逻辑从一种实质性理论向一种程序性理论的民主转化完全矛盾的特征——的理论版本。这就是精英主义的公民身份观，而且它的经济和智力资格条件仅仅使城邦全部居民中的很小一部分有能力过一种追求善的生活。〔1〕森斯坦接受"麦迪逊式的"立场，认为期望普通的公民会实践公民美德而不是迎合私人利益或小集团，是毫无希望的乐观看法。〔2〕对于米歇尔曼来说，现代世界中大众自治的不可行性，使得只剩下一种可能，即由全体公民中的一个非常小的部分通过实行它自身的——我们已经丧失的——自治来代表我们中的其他人。〔3〕

因此，国会之于森斯坦和司法部门——尤其是最高法院——之于米歇尔曼，就成了实践共和主义的公民美德和自治的商谈社群。然而，在意识到一个人要相信国会必须追求公共利益并不需要赞成共和主义，〔4〕而且，即使按现代共和主义的方式来理解，我们当中的其他人将如何从法官们的对话社群中得到替代的利益也并非显而易见的情况下，〔5〕森斯

〔1〕 有关这种立场的经常被引证的经典论述，参见亚里士多德的《政治学》第三卷。

〔2〕 *See, e. g.*, Sunstein, *Interest Groups in American Public Law*, 38 Stan. L. Rev. 29 (1985), at 38-45.（"麦迪逊把近来的历史看作表明合法的统治不能依赖于传统的公民美德和公共教育观念来防止派系暴政的充分证据。即使通过培养他们作为政治行动者的能力，这些策略也不能够克服人们天生的自私自利。"同上，第40页。）。

〔3〕 Michelman, *The Supreme Court*, 1986 *Term — Foreword*: *Traces of Self-Government*, 100 Harv. L. Rev. 4 (1987), at 73.

〔4〕 在古代政治思想中，统治者追求公共利益而不是个人的或派系的（小集团的）利益，是区分政治统治和暴政的标志。

〔5〕 并不是米歇尔曼忽略了这个问题，而是他的回答过于隐蔽而不能加以运用。他的"实际代表"理论就是一种解释这种替代利益的努力。"最高法院最终并没有表现为人民公开宣称的意志的代表，相反却成为人民缺乏自治的表征。"Michelman，在古代政治思想中，统治者追求公共利益而不是个人的或派系的（小集团的）利益，是区分政治统治和暴政的标志，第65页。他在另一处又写道，"法院……似乎承担了一项它们归之于公民们实际上不可能实现的积极自治模型的职能。"Michelman，在古代政治思想中，统治者追求公共利益而不是个人的或派系的（小集团的）利益，是区分政治统治和暴政的标志，第74页。但是公民们从这种模型中获得了什么仍然是不清楚的。

坦和米歇尔曼决心构想更加宽泛的共和主义社群。〔1〕结果是与布鲁斯·阿克曼一样设计了一个全国性的对话社群。然而,问题仍然是,他们是否已经完全克服了先前有关这样一种模型的有效性的怀疑——在森斯坦那里,是"麦迪逊式的"担忧,这些担忧导致阿克曼通过在宪法体系中,仅仅期望和提供定期的时间在"常规政治"的正常运作之间行使和动员公民身份,来"节约公民美德";在米歇尔曼那里,问题是把政治概念化为一个真正自治的舞台是如何可能的。

米歇尔曼和森斯坦都提供了一个模型,这些模型集中关注正式的和平等的公民之间的政治对话的商议性质和转化性质。这种现代共和主义的社群理论为普通公民所提供的东西,就是对如何既维护个人自治又坚守法律统治这一难题的解答:一个人如何能够在社会中自主。因此,他们的模型在把自由界定为法律的自我创制并要求实现时,从康德和卢梭那里借用了如下观点,亦即在作为公民行动时,个体是根据一种潜在同意的公共善而不是必然互不相同的私人利益进行行动。

然而,由于没有牢记这种过程——对于康德和卢梭来说,个体通过这种过程逐渐理解一般的善(过于孤立的而且是不充分的对话)——的内省的、独立的和唯我论的性质,也同样没有牢记个体有可能从这种过程中得出的多种不同结论,法学共和主义者提供了一种主体间的和商议的替代物,集中关注自我与具体社群的互动。公共生活变成了**如何**实现自治,而不仅仅是公民为了实现自治必须考虑什么。通过这种在各种场合中与公民同胞的对话和商议过程,各种前政治的偏好、价值和认同得到调解和转化。作为与他人的相遇和交流的结果,对于自我和世界的理解是会发生变化的。只有个体实践对话式自我修正的能力,才能够提供同时保证自治和法治的可能性,以便"受那些(类似于法的)言论制约下的每个人都能够把他或她自己看作是真正地同意这一点,即从那种过程产生的那些

〔1〕 这些分别在米歇尔曼的"法律共和国"一文(同上注释〔2〕)和卡斯·森斯坦的"超越共和主义的复兴"一文中显示出来,Cass R. Sunstein, *Beyond the Republican Revival*, 97 Yale L. J. 1539 (1988)。

言论有正当理由被作为法来颁布。"〔1〕森斯坦写道：

> 共和主义对普遍主义的信奉相当于这样一种信念：相信能够通过讨论和对话调和不同的政治观点或不同的公共善观念。调和的过程用来产生实质上正确的结果，而这种调和本身是通过政治平等者之间的同意的最终标准实现的。〔2〕

通过沿着程序路线重构共和主义，形成一个由对话构成的社群，这些共和复兴者肯定了社会论题和元伦理的社群。通过公共空间的对话，个人认同和偏好是可以转化的。类似地，个体所行使的权利在概念上并不是前政治的而是惯例性的，而且必须用公共的方式来辩护，其中尤为重要的是它们在确保商谈社群中的有意义参与上的作用。

事实上，正是他们对于元伦理社群的构成的集中关注，而不是（像在道德与政治理论中的共和主义者的情况那样）对于一种不同的社群概念的肯定，首先把共和主义复兴论者与自由主义的社群主义者区分开来。无论是在法律理论还是在道德和政治理论中，介入各种论辩中的自由主义者一直倾向于关注对于规范形成的元伦理解释的表达和捍卫，而没有充分关注这个事实，即这种解释自身对于一个社群的规范世界借以逐渐形成的特殊机制来说是中立的。因而，无论是科弗还是菲斯都没有关注法律起源的层次结构——不管是在与世隔绝的宗教社群中还是在法律体系中。如我们已经看到的那样，尽管与沃尔泽不同，德沃金把平等尊重当作社群的规范权威的必要条件，但他一般把社群的道德当作是给定的，当作个别法官在判决某个特殊案件中被要求去加以解释的叙事整体的一部分。

像哈贝马斯那样，这些复兴论者深切地关注结构中的包容和权力扭

---

〔1〕 Michelman，例如，迈克尔·桑德尔、迈克尔·沃尔泽、查尔斯·泰勒和阿拉斯戴尔·麦金太尔——他们都自称为社群主义者或者被贴上了这样的标签——共有什么实质内容？为这个问题提供答案是本文第一部分的任务之一，第1526页。

〔2〕 Sunstein，*Beyond the Republican Revival*，97，Yale L. J.，第1554页。

曲问题，而正是通过这种结构，社群才形成并改变了它的规范世界。因此，米歇尔曼把同性恋行为的权利，从一种纯粹私人的权利重构为作为一个同性恋者参与公共领域的权利；他表明，把同性恋行为规定为非法的法律不仅剥夺了同性恋者选择如何在私人领域中行动的权利，而且剥夺了他们通过“充分且有效地参与公共生活的各种舞台”〔1〕来挑战现存（规范）秩序的权利。同样地，森斯坦讨论了接近媒体的权利，把它作为一种关键的表达自由，认为它更加有利于平衡源于财产所有权的表达自由权迄今对于公共辩论产生的潜在扭曲的影响。“政府的不作为……听任政治过程受私人财富和私人资源上的悬殊差距的宰制性影响。”〔2〕

E. 批判法学派

批判法学派是一个宽泛的法学理论学派，它的特征是它的成员之间的复杂关系和它自身与当代法学界的其他批判运动——如女性主义和批判种族理论——之间的复杂关系。当前的批判法学派是否拥有任何肯定性的纲领性理论，或者它事实上是否包含着任何根本的——批判的或肯定的——理论立场，显然是不清楚的。比较清楚的是，批判法学派在范围、成员数量和被接受为学术界一部分的程度等方面的增长，已经使得这些问题要比在形成时期更加难以回答。

在批判法学派创立时，它受到了包含在马克思早期著作中的人类解放图景的鼓舞。实际上，理解批判法学派的早期谋划——从而理解它所包含的理论进路的多样性——的一个方法，就是完成由马克思开启的但在他走上结构路径时却抛弃了的对于人类解放形式的解释，而那种结构路径在历史唯物主义中达到了顶峰。批判法学派一直坚定地且毫不含糊地予以拒绝的正是后者，“科学的”马克思；因为马克思在解释历史的内在运作方式时，被认为已经背叛了他早期的“人本主义”设想以支持一种

---

〔1〕 Michelman，例如，迈克尔·桑德尔、迈克尔·沃尔泽、查尔斯·泰勒和阿拉斯戴尔·麦金太尔——他们都自称为社群主义者或者被贴上了这样的标签——共有什么实质内容？为这个问题提供答案是本文第一部分的任务之一，第1533页。

〔2〕 Sunstein, *Beyond the Republican Revival*, 97, Yale L. J.，第1578页。

确定性的经济发展理论,在他早期的"人本主义"设想中社会结构是极端偶然性的,被释放了的人类主体性看似具有无限的转化潜能。

对于青年马克思来说,人类解放需要克服个体与社群的分离,这种分离是之前所有社会的特征,而自由主义已经欣然接受了它的最终形式。在他看来

> 在政治国家真正发达的地方[即自由主义国家],人不仅在思想中……而且在**现实**中,都过着双重的生活——天国的生活和尘世的生活。前一种是**政治社群**中的生活,在这里,人把自己看作**社会存在物**;后一种是**市民社会**中的生活,在这里,人作为**私人**进行活动,把别人看作工具……而且成为外力随意摆布的玩物。[1]

人类解放需要整合这两个方面,把抽象的、社会存在物——公民——吸收进具体的、"私"人的"日常"生活之中。社群是这种人类解放的条件。"个体不能须臾与之分离的社群才是人的真正的社群,是人的实质。"[2]只有在真正的社群中,个体才能够培养她各个方面的才能,并且只有在这里个人自由才是可能的。

这种社群主义的人类解放景象代表着批判法学派事业的出发点,对于为方便起见可称之为"乌托邦"的一支批判法学运动派别来说,将继续是这样。它提供了词汇、关键的概念范畴、问题和议程。在《知识与政治》中,昂格尔已经表明了他对于一般的平等主义社群观念的支持。尽管邓肯·肯尼迪在这些问题上有意地表现得难以捉摸,[3]但他曾经谈到"一种没有异

---

[1] Marx, *On the Jewish Question*, in Early Writings 211, 234 (Lucio Colletti ed., Rodney Livingstone & Gregor Benton trans., 1975), at 220.

[2] Marx, *Critical Notes on "The King of Prussia and Social Reformism,"* in Early Writings, 第 419 页。

[3] 肯尼迪相信,这些关键概念很快变得口号化和具体化的趋势,使得对于它们的表述对批判法学派的解放理想起了反作用。参见 Duncan Kennedy & Peter Gabel, *Roll Over Beethoven*, 36 Stan. L. Rev. 1, 36-44, (1984)。

化的集体存在的形成"。〔1〕哈钦森把批判法学派的最终目标界定为"个体的解放,使他们可以实现他们自己的潜能,"〔2〕而西蒙写道,"批判法学派著作的肯定性或纲领性的方面,是由一系列与无等级的社群理想相联系的具体建议构成的。"〔3〕理查德·帕克也持这种立场。

此外,如在早期马克思那里一样,批判自由主义心理学,发展一种人格理论,并在该理论与改造社会性世界可能性之间建立联系,是批判法学派基本著作中的核心论题。同样显而易见的论题,是有关个体与社群之间的分离和二分法,以及是否且如何能够克服这种分离和二分法的论题。因而,批判法学派在它创立时期的基本前提是"人本主义的"马克思所主张的内容——人类解放的目标,克服自我与他人之间的分离的要求,社会结构的偶然性(这与自由主义社会和它之前的社会所作出的对于普遍性的错误主张完全相反),和作为解放形式的实质性的、没有异化的和无等级的社群。因此,在某种意义上,其他的一切都是在填充细节;尽管此处的确与其他任何地方差不多,但在这儿人们认识到细节就是一切。

就细节本身而言,批判法学派和马克思之间,批判法学派和许多其他大致追随马克思主义传统的社会理论派别之间,而且(当然)在批判法学派成员自身之间,过去和现在都存在着许多差别。例如,尽管与主张社会领域的分离的一般自由主义理论和主张法律的自主性的特殊自由主义理论相反,批判法学派把马克思主义有关所有社会领域的彻底相互依赖的观点作为它的出发点,但是却在确定首要因果关系的看法上存在着基本的分歧。

因此,虽然肯尼迪宣称批判法学派的一个目标"是打破这种意识,即认为一般而言,法律论证相对于道德的、经济的和政治的话语来说是自主

---

〔1〕 Duncan Kennedy, *The Structure of Blackstone's Commentaries*, 28 Buff. L. Rev. 209, 212 (1979).

〔2〕 Allan C. Hutchinson & Patrick J. Monahan, *Law, Politics, and the Critical Legal Scholars: The Unfolding Drama of American Legal Thought*, 36 Stan. L. Rev. 199, 242 (1984).

〔3〕 William H. Simon, *Visions of Practice in Legal Thought*, 36 Stan. L. Rev. 469, 507(1984); Richard D. Parker, *Issues of Community and Liberty*, 8 Harv. J. L. & Pub. Poly. 287,288 (1985).

的，"〔1〕但他和他的同行们坚决拒绝传统马克思主义对于那种相互依赖的性质的解释模式，即设定一种其需要反映在法律、道德和政治等上层建筑现象之中的经济基础的解释模式。对于批判法学派来说，尽管阶级社会中的法律无疑具有实质性的强制和意识形态效果（如马克思主义主张的那样，借助像"财产"这样的法律概念把"可能的"转变为"正当的"），但法律的详细内容并不是由"社会"决定的——即使在"相对自治的"意义上也不是由社会决定的，而"相对自治"的意义指的是统治阶级诉诸法律不可避免地会对其权力的运用产生某种程度的约束从而限制其权力的范围。相反，法律的内容过于不确定就不可能具有这种严格的功能作用。更为重要的是，法律也是由各种社会范畴和关系构成的，因此法律变革可能具有独立的社会改革能力。

然而，如桑福德·莱文森已经指出的那样，对于批判法学派来说，在有关法律的最终价值上存在着关键的模糊性，这不是体现在改革过程中（尽管甚至在这里，也无疑存在着广泛的观点分歧〔2〕），而是体现在解放条件自身之中。如果法律就是政治，并且政治作为一个独特且专门的社会活动领域的存在代表了异化，那么还剩下什么角色留给法律？

有关"细节"差别的另一个例子——这次是内部的——有关个体与社群或自我与他人之间的二分法，这是早期批判法学派的一个主要标志。尽管表面上得出了不同的结论，但昂格尔和肯尼迪分别在《知识与政治》和《布莱克斯通释义》中为这种论辩设定了范围。如我们已经看到的那样，昂格尔的著作试图表明，拒绝自由主义的人格理论如何根据（有机体

---

〔1〕 Duncan Kennedy, *Form and Substance in Private Law Adjudication*, 89 Harv. L. Rev. 1685, 1724 (1976).

〔2〕 这种内部论辩以"权利批判"为中心——有关以权利形式（即通过法律体系）提出要求在长期的自觉斗争中是否适用，在这种斗争中，同意某些要求的感觉能够变成一种使法律和政治体系整体上合法的力量。参见 Alan David Freeman, *Legitimizing Racial Discrimination Through Anti - Discrimination Law: A Critical Review of Supreme Court Doctrine*, 62 Minn. L. Rev. 1049 (1978); Mark V. Tushnet, *An Essay on Rights*, 62 Texas L.. Rev. 1364 (1984); Kennedy & Gabel, *Roll Over Beethoven*, 36 Stan. L. Rev. 1, 36 - 44, (1984), at 26 - 36。

的)社群来消解自我/他人的二分法。作为对比,肯尼迪看来相信,“与他人的关系对于我们的自由来说既是必要的又是不相容的”〔1〕这个“基本矛盾”——后来的论辩由这个警句而产生——是人类状况的一个永恒的而不是历史的特征,因此消解或整合的希望会永远是一场空。其他一些学者一直拒绝这种“悲观的”观点,并且肯定了沿着早期马克思的路线超越自我从社群中异化的可能性。〔2〕

这样看来,尽管在批判法学派的著作中有关社群的明确讨论非常少,但一种实质性社群主义——有关克服自我与他人的分离的共产主义社群——的图景对于早期批判法学派来说仍然是至关重要的,而且渗透到了它的事业的精神之中。在这一点上,与马克思著作的结构还具有进一步的类似性:通过揭露矛盾来批判而不是精心论证替代性观点。对于批判法学派的学者们来说,推理即使不是必然令人能信服的,也是容易理解的。有人担心他们会追随马克思的足迹,屈服于工具主义的想法并建构另一种具体的结构来支配人类的主体性。但实际上,根据他们对于后期马克思的工具主义的敌对性反应,一些批判法学派学者已经在相反的方向走得太远,以至于肯定一种极端的主体性,这种主体性蔑视对“人性”进行具体化的讨论,并近似于把解放想象为某种仅仅基于个人就可以实现的事情,而完全不是想象为一种社会现象。〔3〕

---

〔1〕 Kennedy, *The Structure of Blackstone' s Commentaries*, 28 Buff. L. Rev. 209,212 (1979), at 213. 由于注释 189 中所指出的理由,他后来看上去似乎已经取消了他的立场的实质,甚至取消了那些用语。

〔2〕 *See, e. g.*, William H. Simon, *The Ideology of Advocacy: Procedural Justice and Professional Ethics*, 1978 Wis. L. Rev. 29, 131 n.236(个体性和社群并不是相互反对的规范,而是相互依赖的)。Hutchinson & Monahan, *Law, Politics, and the Critical Legal Scholars: The Unfolding Drama of American Legal Thought*, 36 Stan. L. Rev. 199, 242 (1984), at 239 - 40(基本矛盾以“自由和社群的贫乏观念”为根据)。

〔3〕 See, e. g., Gordon, *New Developments in Legal Theory*, *in* The Politics of Law: A Progressire Critique 413 (David Kairys, 2d ed. 1990), at 418 - 422. 有关批判法学派中结构主义/主观主义的“分裂”,参见 Balkin, *Ideology as Constraint*, 43 STAN. L. REV. 1133 (1991); James Boyle, *The Politics of Reason: Critical Legal Theory and Local Social Thought*, 133 U. Pa. L. Rev. 685, 762 - 769 (1985)。

结 论

当代社群主义观念的两个最为明显的根源一直是两种完全不同的观点，为了方便起见，我已经分别把它们称作后现代主义和反现代主义。后现代主义在当代认识论、道德理论和文学理论中都产生了非常大的影响，它本质上是一种方法论的和元伦理的事业，它对以主体为中心的和基础主义/普遍主义的思想模式的支配地位提出了挑战，而这种思想模式的根源可以追溯到康德及更早的笛卡尔。相反，反现代主义是一种实质性观点，它在历史、社会学和政治理论中最有影响。在共和主义的幌子下，它已经成为强社群主义思想中最为突出的一股力量，而且它与自由主义的对峙在过去的十年中一直支配着这些学科。共和主义回到了古代世界所持有的政治和政治社群的观念上，回到了美国和法国革命时期所使用的大量话语风格上，这些话语风格形成于哲学自由主义与保守主义之间的对立成为19世纪现代政治话语的特征之前。

能动性论辩和元伦理论辩中的各种社群主义的立场合在一起代表着这种主张，即现代西方的个体处于一种社会的、经济的和规范的结构之中，这种结构把自主、选择和道德领域的隐私列入优先地位。也就是说，自由主义社会把个体在各种竞争性承诺——包括对他们自身、家庭和各种类型的社群的承诺——之间选择它们的优先性看作是有价值的。尤其是，自由主义社会把决定花费多少时间和精力来致力于公共的和私人的事务留给个体来决定。[1]这就是为什么强社群主义者通常从一种普遍主义的立场来争辩说，必须全面革新自由主义的社会结构。自由主义的社会结构制造出具有各种认同和优先考虑事项的个体，这使得公民及公共义务仅仅成为诸多选项中的一种。

能动性社群主义和元伦理社群主义合起来相当于对这个认为自由主义依赖于原子主义和主观主义的标准指控的强烈否定。因此，或许各种反自由主义者现在最终将做他们过去一直如此不愿做的事情：**直接地赞**

---

〔1〕 尽管在不同的自由主义社会之间有趣地存在着一些差别。因而，在澳大利亚，在全国选举中进行投票是强制性的。

成他们的实质性道德观点的各种优点。此外,通过首先宣称,原子主义作为一种人性理论是不合理的,而且因此作为政治联合的一个公理也是不合理的;其次宣称价值源于社群而不是个体,社群的这前两个主张完全改变了对于权利——个体的和群体的权利——的性质和根源的传统解释。这种解释把政治社会的成员概念化为自足的个体,他们在政治社会的入口处把他们的全部自然自由上交了,条件是保留他们的特定几种先在的和绝对的权利。按照社群主义的观点,权利是公共性的而不是私人性的,它们根源于政治社群而不是构成社群的个体。它们是这个社群的公共道德的构成要素。因而,权利不可能是高于社会要求的不可改变的和无条件的"王牌",〔1〕因为它们自身就是社会要求,而且可以通过公共论坛根据其他竞争性的和变化着的社会要求进行修订。

这样,从这种分析中浮现出来的自由主义是一种不受原子主义和主观主义所强加的限制约束的理论,而且牢固地奠基于自我实现和自主的实质性道德景象之上,这种景象同时要求私人空间和公共空间的可用性。这种不受各种不合理的社会本体论和元伦理学理论所强加的限制约束的自由,提供了一种新的机会:去严肃地对待这些个人主义的价值。它使得自由主义理论能够用其他的观点而不是用无条件的敌意来看待公共权力,能够把它也看作一种潜在的和可利用的手段来扩大社会中真正的自由和自主(增加总量)。其挑战在于需充分利用机会去践行创造性的自我界定,这种自我界定是由规范结构是以主体间性为基础的这一我们独特的历史自我意识提供的。

像共和主义那样,自由主义政治理论诞生得比现代社会要早。不应该忘记的是,自由主义被提出来作为解决办法并因而成为自由主义国家的存在理由的最初问题,是保护个体不受**彼此**的伤害。解决办法是使大致具有平等权力的行为者面对威慑性的权力集合,即国家。当然,这种解决办法创造了一个具有潜在威胁性的新行为者,并因此创造了精神分裂

---

〔1〕 这是诺齐克在《无政府、国家与乌托邦》一书的开始部分提出的主张。Nozick, Anarchy, State, And Utopia (1972), at ix("个体拥有权利,有些事情是任何他人和群体都不能对他们做的,做了就会侵犯他们的权利")。

症式的自由主义政治观,既把政治看作唯一的保护人又把它看作自由的主要敌人。这样,在它诞生之时,自由主义国家在理论上和实践中,事实上和有意地,成为社会中的一个实体,拥有大规模威胁自由的充分集中的权力。唯一的另一个这样的潜在实体是有组织的宗教,但是在英国,通过法律创制,宗教被有效地中立化为一种独立于国家的权力;在这里,国教条款的确立和宗派主义的事实使它虽然获得独立却远不是那么权力集中。

这种社会形貌早已改变了;现今存在着许多其他的权力集中,因此那种对于私人之间相互伤害问题的最初解决方法的整个逻辑已经被削弱了。然而,在所有这些现代的权力集中之中,仍然只有国家这种权力集合负有保护我们的自由不受他人侵犯的职责和任务,而它又被正式地看作一种对于我们自由的威胁。因而,把注意力排他性地集中在国家的危险之上而不是集中在(不再是大致上平等的)非国家的行为者对自由造成的威胁之上,就是忘记了自由主义国家所要解决的那个最初的问题。尽管原子论的观念与此相反,事实总是这样的:有意义的权利(不管是针对个体、群体或国家)依赖于公共权力经由法律的创造和执行。为了在一个根本上变化了的社会和经济环境中执行它的传统功能,对于个体自由的集体保护被要求防备"新的"权力集中——不管它们在形式上被看作是"公共的"还是"私人的"——而这种情况已经使得古典自由主义的公式过时了。在自由主义诞生的年代看来,形式的自由和实质的自由之间的区别,对于不顾社会环境的根本变化而坚持最初的公式的现代合理化,是未知的和荒谬的。现在是改变这个公式并废除这种合理化的时候了。

但是自由主义政治理论也比民主诞生得要早,而民主的到来把个体自由的政治含义扩大为包括集体自治,而且把公共空间理解为对于自我界定和自我实现来说普遍可利用的论坛。自由主义国家在创立时被概念化为一个不同于公民总体的实体——公民与这个实体订立契约,以政治服从换取他们的日常自由。(作为国家之本质的)民主不同于大众主权(作为国家最终应责任的对象)和有限政府;它把自由的主体转化为公民。民主的兴起意味着,集体自治而不仅仅是保护日常自由变成了政治的一个目的。公共生活——以前只属于政治阶级——第一次变成了一个

舞台，普通的个体可以在这个舞台上通过参与和与他人的对话来界定和实现自己。

因此，自由主义政治理论仍然必须与它的社会和规范环境中的这两种大变革达成充分的妥协。然而，在这样做时，要避免一个主要陷阱。这个陷阱就是把政治看作集体自治的唯一场所，并且忽视与自由主义政体不同的、更为宽泛的和较少实质性的程序——社群就是通过这些程序来确立和改变它的规范——中的缺陷，包括途径和权力上的缺陷。尽管政治赋予我们民主的形式，但这种形式的适用性并不受它的起源的限制。认为民主的适用性要受它的起源的限制，这恰恰是那些仍旧处在枷锁之中的人们的最后避难所。

Stephen A. Gardbaum, Law, Politics, and the Claim of Community, in *Michigan Law Review*, Vol. 90, No. 4 (Feb., 1992), pp. 685－760，注释有部分删节。

再思考：共和主义 vs. 自由主义？

［美］杰弗里·艾萨克/文　郑红/译　彭斌/校

人们一致认为政治理论家之间缺乏一致性。

政治理论正处于危机之中。〔1〕对此，我认为这不仅仅是指不同意见的共存状态，更不是指理论家们的进取心正面临崩溃的危险；我指的是，一些长期以来被认可的假设和惯性思维正在受到冲击，而且对于这种（理论的）前景所存在的不确定感正在上升。这种情况表现为许多"症状"，其中之一就是，对曾经主导现代分析理论的基于权利之理论的日益不满，这种不满建立在有关对这一范例的认识论和本体论前提的怀疑主义基础上。〔2〕另一个与此相关的"症状"是认同的危机，多元民主理论家们似乎发现自己已置身其中。〔3〕第三是——亦即本文关注的焦点——对政治思想新的历史解释，它已经瓦解了政治理论的传统教条，并对我们在现代社会中对自由主义的历史特征和意义的自我理解提出了挑战。

毫无疑问，这种理论的危机在一些重要的方面与我们置身其中的总

---

〔1〕 见《如今的政治理论应该是什么？》（*What Should Political Theory Be Now?* ed. John S. Nelson, New York, 1983）。

〔2〕 参见阿拉斯戴尔·麦金太尔（Alsdair McIntyre）：《追寻美德》（*After Virtue*, South Bend, Indiana, 1981）；《自由主义及其批评者》（*Liberalism and its Critics*, ed. Michael Sandel, New York, 1984）。

〔3〕 例如，罗伯特·A. 达尔（Robert A. Dahl）：《多元民主的困境》（*Dilemmas of Pluralist Democracy*, New Haven, 1982）；查尔斯·A. 林德布鲁姆（Charles A. Lindblom）："心境的另一种状态"（"Another State of Mind", *American Political Science Review* 76, March 1982）。

体性政治危机联系在一起:战后发达资本主义国家阶级妥协的破裂以及由此伴随而来的政治冲突的加强,有时甚至是激化;随着资本的抽逃而导致地方性共同体的破坏;女权主义运动及其对国家的要求;宗教在政治中的重要性逐渐增长。

这些部分都是需要提及的。的确,本文的前提之一正是:理论危机之所以重要,是因为它是由现实的危机所激发的;而本文的结论之一就是:要找到解决理论危机的办法,需要对这些现实的原因和结果给与关注。然而,我这里感兴趣的只是探讨与这种宏大的再评价相关的一个小问题:自由主义和共和主义在历史与意识形态方面的相互关系问题。

很明显,这虽然只是当代政治思想中许多需要迫切解决的问题之一,但却是一个关键性的问题。目前,一种正在形成中的主流观点认为:自由主义的政治理论之所以问题重重,首先与其狭隘的个人主义有关。它指出,自由主义不能够为人性、良善的生活以及所有这些因素得以繁荣的社会条件等问题提供合理的解释。为了应对这种臆测的失败,一种"社群主义"(communitarian)的替代方案受到了青睐。[1]因此,理查德·伯恩斯坦在他新近出版的一本关于认识论的书中写道:"一种能够加强团结,提高公众自由,培养谈论、聆听和相互辩论之愿望,致力于理性劝导的公共生活的形成,预示了这种社群生活的初级形式";[2]阿拉斯戴尔·麦金

[1] 参见迈克尔·桑德尔编:《自由主义及其批评者》;迈克尔·桑德尔:《自由主义与正义的局限》(*Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982);"程序共和国与无牵无挂的自我"("The Procedure Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory* 12, February 1984);查尔斯·泰勒(Charles Taylor):《黑格尔与现代社会》(*Hegel and Modern Society*, Cambridge, 1980);麦金太尔:《追寻美德》;本杰明·巴伯(Benjamin Barber):《强势民主:新时代的参与政治》(*Strong Democracy: Participatory Politics in a New Ages*, Berkeley, 1984);谢尔登·沃林(Sheldon Wolin):"人民的两个身体"("The People's Two Bodies", *Democracy* 1, January 1981);哈瑞·C. 波特(Harry C. Boyte)和约瑟夫·施瓦茨(Joseph Schwartz):"社群主义和左派"("Communitarianism and the Left", *Dissent*, Autumn 1984);菲利浦·格林(Phillip Green):《重振民主:寻找公民平等》(*Retrieving Democracy: In Search of Civic Equality*, *Totowa*, NJ, 1985)。

[2] 理查德·伯恩斯坦(Richard Bernstein):《超越客观主义和相对主义》(*Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia, 1983),第226页。

太尔主张“建立地方性社群，以使文明礼仪以及有智慧和有道德的生活方式可以存续下来，从而帮助我们度过正置身于其中的新的黑暗时代”。[1]

这些讨论中的大部分并没有从总体上明确社群的确切含义到底是什么，以及这种社群主义的实践性制度内涵是什么；但是，在充分考查这些问题之前，有必要理解新社群主义者攻击自由主义的具体观点——这种观点认为自由主义是一种个人主义的和以权利为基础的理论，无论是对人还是对政治的理解它都是贫乏的。

我想要质疑的正是这种由新社群主义者提出的对自由主义的理解。我不是用某种特定的当代哲学分析来进行阐述，而是更多地借助于依附其上的更为普遍的历史解释方法。这就是由 J. G. A. 波考克(Pocock)发起的对现代政治思想的再阐释。[2] 波考克令人信服地对辉格党人将现代历史解释为基于权利之自由主义的演进史这一观点提出了质疑，由此复兴了强调公民参与和团结的共和主义政治话语。波考克分析的切入点是，共和主义已经成为自由主义的竞争对手，它试图以社群的价值来对抗个人主义的价值。很明显，这种史论孕育了新社群主义。它展示了一种新的历史，即在批评自由主义的过程中形成的另一个传统。[3]

然而，我认为这种对自由主义与共和主义的叙述是错误的。它既低估了共和主义的个人主义特征，特别是在私人财产问题上；又忽视了自由

---

〔1〕 麦金太尔：《追寻美德》，第 245 页。

〔2〕 伊恩·汉普希尔－蒙克(Iain Hampsher – Monk)的“时代中的政治语言”(“Reviewing Article: Political Languages in Time – The Work of J. G. A. Pocock”, *British Journal of Political Science* 14, 1984)提供了一个全面的回顾，并更新了波考克的最新书目。

〔3〕 例如，桑德尔评价道：“如果共同善是正确的，那么我们当下最紧迫的道德和政治问题就是复兴那些隐藏在我们传统中但在我们这个时代正在消失的公民共和的可能性。”《自由主义及其批评者》，第 7 页；还可以参见安德鲁·福瑞瑟(Andrew Fraser)对法理学家的批判，他们“一直无视或轻视美国法律思想中的共和主义传统，这种传统可以被视为由历史记忆提供的唯一的一剂解毒药，以用来救治与现代性自身体验相切合的无情的制度崩溃过程”，安德鲁·福瑞瑟：“法学健忘症：现代主义对抗美国法学理论中的共和主义传统”(“Legal Amnesia: Modernism vs. The Republican Tradition in American Legal Theory”, *Telos* 60, summer 1984)，第 18 页。

主义的社群特征,尤其是在国家集权问题上。在下面的论述中,我将勾勒出共和主义反对自由主义的正统观点,然后对共和主义的这种理解提出三个基础性的批评:

(1)这种理解建立在一种对共和主义的不成熟的描述之上,它没有分析共和主义在现代世界中的话语逻辑和历史意义。

(2)这种理解没有认识到公民身份的理想与自由主义并不是水火不容的。波考克将哈林顿(Harrington)解释成一位共和主义者,并认为他的兴趣在于超越了私人生活和私人财产权的公民美德,因此与重商主义(commercialism)和经济个人主义的兴起是背道而驰的;但事实上,可以将哈林顿解读成一个共和主义式的自由主义的范例——他主要反对的是君主制、封建主义和商业腐败,而非重商主义或自由主义的个人财产权。

(3)这种理解没有看到共和主义的美德和公民独立观念可以支撑自由主义的个人主义。一场争论已经推翻了过去对亚当·斯密(Adam Smith)的解释,但可以将其视为一位阐述了共和主义的独立和自力更生之美德观念的自由主义者,他在捍卫自由主义之个人主义的同时保持着对公民身份的兴趣。

在提出上述观点之后,我将引用晚近一些自由主义捍卫者的观点,他们明确阐述了作为自由主义之预设前提的有关善、美德和社群的特定观念。我这里的目的不是要加入自由主义捍卫者的队伍,而只是试图将其连贯性、有效性以及合理性进行适当地理论化,这在很大程度上取决于它对共和主义主题的合并。

自由主义与共和主义的共同之处

当代的自由主义者及其社群主义批评者广泛地接受这样一个观点,即自由主义与共和主义的论述是两套"相互竞争的语言,它们都极力想捕获另一个虚幻的现实(chimerical reality)"。[1]因此,罗纳德·德沃金在作为一种个人权利学说的自由主义与共和主义之间做了区分,他将后者

[1] 本杰明·巴伯:"解读建国国父"("Unscrambling the Founding Fathers", *New York Times Book Review* 13, January 1985)。

称为“保守主义的”，并认为它假定：

> 好人希望按照某种特定的社会原则对待他，我将这种社会称之为美德社会。一个美德社会拥有一些普遍性的特征，其成员共享着一种审慎的美德观念，即一种人们应该力争具备和展示的品质与性格。作为个体，他们不但独自地而且共同地分享着美德观念：他们相信他们的社群将在社会和政治活动中展现其美德，同时，作为公民他们有责任促进这些美德。〔1〕

有趣的是，德沃金认为自由主义者和（共和主义的）保守主义者都发现了自由主义民主在“那些熟识的制度中的伟大价值”；但是，他也提出，两者之间存在着尖锐的、基本的和结论性的分歧。大体上而言，自由主义不包括诸如美德、善和社群之类的观念，而德沃金认为这就是善。

阿拉斯戴尔·麦金太尔不同意德沃金对自由主义的理解，但是他也同样指出了该问题：“主要的道德对立产生于各种版本的自由主义的个人主义与各种版本的亚里士多德主义传统之间”。〔2〕麦金太尔认为当代哲学的基本趋向在于“美德概念成为道德哲学家们讨论的边缘，就像道德哲学家们所处的社会的道德日益边缘化一样”。他描绘了一幅自由主义的极端化图景，认为“社会只不过是个人用来获取对于他们有用的或使他们愉快的事物的场所”，〔3〕并进一步指出现代（自由主义的）政治是“通过其他方式展开的内战”。〔4〕

然而，麦金太尔却以其反黑格尔的方式将现代哲学史描绘为德性的衰落史，并将18世纪的共和主义视为抵御自由主义的最后防线，“一项恢复有美德之共同体的谋划”。〔5〕依照麦金太尔的观点，“这个传统的核

---

〔1〕 罗纳德·德沃金（Ronald Dowrkin）：“自由主义”（“Liberalism”, in *Liberalism and its Critics*, ed. Sandel），第72页。

〔2〕 麦金太尔：《追寻美德》，第241页。

〔3〕 同上，第219页。

〔4〕 同上，第236页。

〔5〕 同上，第220页。

心”,以及将其与自由主义区别开来的“是公共善的观念,它优先于并且在特征上独立于个人欲望和利益的总和”。〔1〕共和主义表达了与现代自由主义完全不同的关于美德、良善生活和社群的“道德语言”。

J. G. A. 波考克是持这种解释的学者中最杰出的代表。他致力于论证共和主义话语的持久性,批判性地指出“在那些自由主义的或者反自由主义的历史解释中,每一个事件都导向或起源于19世纪坚如磐石的自由主义思想”。〔2〕波考克在其他地方写道:

> 在社会思想史的研究中,没有什么错误能比如下的观点更严重、更普遍了,这种观点认为[美德与商业之间的]紧张关系已经消除,美德和人格统一的理想已经从视野中消失,商业的、“自由主义的”或“资产阶级的”意识形态在马克思的先驱们发起挑战之前,一直安稳地处于统治地位。〔3〕

作为研究思想史的学者,波考克的主要成就在于强调了普遍性政治论证的复杂性,特别是现代政治论证的复杂性。这就引发了对古典共和主义传统的重新定位以及对重要的政治思想家之传统教条的挑战,同时还引起了对某些特定人物(如哈林顿)和某些特定预设前提(如“公民美德”)的强调。然而,其著述的矛头也暗示了自由主义与共和主义之间的不相容,或者至少说存在冲突,后者使前者“总是显得疑窦重重和底气不足”。〔4〕我认为这一点在波考克前引的段落中是隐晦的,但他在其他地方则将其明确地表述出来。下面这一段话就表明了这种

---

〔1〕 麦金太尔:《追寻美德》,第220页。

〔2〕 波考克:“权威与财产权:自由主义起源的问题”(“Authority and Property: The Question of Liberal Origins”, in *After the Reformation: Essays in Honor of J. H. Hexter*, ed. B. Malament, Philadelphia, 1980)。

〔3〕 波考克:“财产的流动和18世纪社会学的兴起”(“The Mobility of Property and the Rise of eighteenth Century Sociology”, In *Theories of Property: Aristotle to the Present*, ed. A. Parel and T. Flanagan, Ontario, 1979)。

〔4〕 波考克:“权威与财产权”,第351页。

冲突：

"资产阶级的意识形态"天真地宣布市场行为就是使人成其为人所必需的行为，对这种主张的论证是一项非常困难的任务，而且我们应该怀疑其能否完成……当某种不符合政治美德的财产模式出现时，他们就提议个人自由和政治主权……但是——古典理想的力量依然存在——个人财产权的非政治的和无德性的幽灵却导致了可怕的观念性问题。[1]

在《马基雅维里时代》中，波考克更加明确地指出了这一点：

我们已经发现，一个"资产阶级的意识形态"，一个将资本家视为政治动物(*Zoon politikon*)的典范，由于亚里士多德主义和公民人文主义价值的普遍存在而在其发展中受到了极大的阻碍，这些价值事实上将食利者和企业家界定为腐败的阶层；如果资本家的思想确实是以个人的私有化为终结的，那么这可能就是因为他们无法找到一种恰当的方式来表达作为公民的自我。"资产阶级的意识形态"被旧式的马克思主义描绘成随着历史必然性而出现的，但它现在看来似乎不得不为生存而发起一场斗争并且可能永远无法取得最终的胜利。[2]

因此，在一次对《马基雅维里时代》的回顾中，波考克指出该书的一个重要主题就是"积极参与和消极自由主义者的自由理想之间的紧张关系"。[3]

---

[1] 波考克："权威与财产权"，第350页。

[2] 波考克：《马基雅维里时代》(*The Machiavellian Moment*, *Princeton*, 1975)，第460－461页。

[3] 波考克："重提《马基雅维里时代》：对历史和意识形态的一项研究"("The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology", *Journal of Modern History* 53, March 1981)，第53页。

在波考克那里还有另外一条更为微妙的思想线索,而这正是我感兴趣的。在刚才引用的文章中,波考克指出了一个有趣的现象:

> 然而,在很长一段时期内,共和主义的语言(其中美德是由公民在秩序中[*in oridni*]展现的)和公民的自由理想之间存在着持久而稳固的联系,而另一个联系存在于法学语言(其中权利指向主权之下的法律中的事物)和自由理想之间。确证两种语言之间以及两种理想之间(这两者决不是一回事)的关系,不仅从历史角度看具有重要意义,而且在意识形态上肯定也是如此。〔1〕

波考克继续指出,无论是他还是昆廷·斯金纳(Quentin Skinner)都没有在他们的政治思想史著作中触及这样的历史关节点(the historical point),"在此关节点上我们必须发问,共和美德的语言是否可以与法律权利的语言相结合,如果可以,它们又是如何结合的"。〔2〕他在一条脚注中引证了唐纳德·温茨(Donald Winch)的著作(更为晚近的著作)表明,苏格兰启蒙运动和18世纪晚期的社会理论从总体上说就是这种结合的所在。波考克在许多文章中都阐述了这一观点,其中最重要的就是他的"德行、权利与风俗:政治思想史家的一种模式"〔3〕一文。

在这篇文章的开头,波考克反复指出他拒绝接受对现代政治思想的如下解释,认为"在这一过程的中心……出现了历经磨难而又古怪地占据了上风的自由主义",〔4〕接着,他再次强调了古典共和主义的"关键性

---

〔1〕 波考克:"重提《马基雅维里时代》:对历史和意识形态的一项研究"("The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology", *Journal of Modern History* 53, March 1981),第53页。

〔2〕 同上,第54页。

〔3〕 波考克:"德行、权利与风俗:政治思想史家的一种模式"("Virtues, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought", *Political Theory* 9, August 1981)。

〔4〕 同上,第354页。

作用”。正如他所写的：

> 于是，我们就有引导政治思想的两种显然不连续的词汇，因为它们以不同的价值为前提，面对不同的问题，使用不同的语言和论证策略。[1]

然而，在区分了自由主义崇尚的“消极”自由和共和主义捍卫的“积极”自由之后，波考克进一步指出，在18世纪，“尽管有种种迹象表明‘德行’一词有被抛弃的倾向，但它还是在‘风俗’（manners）概念的帮助下得到了重新界定”。波考克认为，这是为了回应“针对古代德性捍卫商业的意识形态需要”而完成的，这种捍卫“使用的是[公民]人文主义的武器”。他写道：

> 结果迎来了一种自由主义，它用国家的权威来保障个人社会行为的自由，但最初并无意通过把这种自由限制为对自我中心的个人权利的严格肯定……最后，在德性能够根据风俗的践行和升华得到定义的意义上，对物的权利成了践履德性的一种方式。一种商业人文主义（commercial humanism）就这样差强人意地建立了起来。[2]

我在本文中将要探究的正是这种融合了共和主义重要特征的自由主义的意识形态。它将建立在前文所提出的一些观点之上，并遵循波考克的重要历史洞见。同时，本文还将对自由主义提出一种更具理论化的解释，将其描述成一种复杂的意识形态而不仅仅是一套关于个人权利的政治语言。对于自由主义与共和主义是对抗性的观点，我将做出比波考克

---

[1] 波考克：“德行、权利与风俗：政治思想史家的一种模式”（“Virtues, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought”, *Political Theory* 9, August 1981），第356页。

[2] 同上，第365－367页。

看来愿意接受的更加坚决的否定。因为在“德行、权利与风俗”中,他仍然认为“用以法律为中心的语言书写政治思想史……大体上等同于书写自由主义的历史”。[1]在数个月前发表的一篇文章中他自信地断言:“《马基雅维里时代》始终如一地展现了共和主义与自由主义的分歧。”[2]波考克对这一问题的解读已经成为主导性的观点,这些评论和他对唐纳德·温茨著作的推崇,很难让我们对它释怀。然而,我们将会发现,波考克的解释无论从理论上说还是从注解上说都是有问题的。

共和主义:理论概述

波考克喜欢谈及库恩(Kuhn)的范式(paradigm)概念,而库恩所说的范式转换显然适用于波考克本人对于我们这个问题的影响。近代早期政治思想发生的世界可能是同一个世界的,但是当代研究这一时期的学者们却生活在一个完全不同的世界中。从波考克做出的重要贡献一下子转到我们对政治争论史的知识上来并不是那么容易,因此有必要首先强调共和主义或者波考克时常称之为“公民人文主义”(civic humanism)的某些特征,这看来是没有争议的。

按照波考克的理解,共和主义是一套特殊的政治语言,它的中心词汇是公民身份、美德、自由和腐败。它的特征是通过对这些词汇进行特殊的修辞式使用来描绘政治自由在一个历史变幻的世界中内在的偶然性,以及在面对人和制度的腐败时政治美德的脆弱性。共和主义提倡积极的公民生活(*vivere civile*),即“一种致力于公共事务和公民基本政治活动的生活方式”。[3]

在《马基雅维里时代》中,波考克讨论了共和主义的基本思想和它们在亚里士多德《政治学》中的基础:(a)公民身份作为相互的、共同的联合

---

[1] 波考克:“德行、权利与风俗:政治思想史家的一种模式”(“Virtues, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought”, *Political Theory* 9, August 1981),第 363 页。

[2] 波考克:“重提《马基雅维里时代》”,第 55 页。

[3] 波考克:《马基雅维里时代》,第 56 页。

体和参与集体决策的价值;(b)自由的、独立的和有产的公民作为公共生活之参与者的理想;(c)作为全体公民的普遍性和单个公民的特殊性之整合的城邦(*polis*)或共和国的理想;(d)作为国内稳定与和谐、保障免于外部威胁之条件的自由理想(亚里士多德的 *automia*)。[1]

毫无疑问,在一种足以囊括从亚里士多德到18世纪之政治著作的普遍性层面上,这确实是对一种特定的政治表达范式的有效概括。在他的历史研究中,波考克明确地指出,这样一种语言在政治争论中占有非常重要的地位,而且不能将其简化为现代自然权利的语言。他发现在其对变革("腐败")的恐惧中,存在一种重要的反现代主义的张力,这将显然使其与自由资本主义社会的某些特征处于紧张状态之中;同时,既然共和主义是一套彻头彻尾的政治语言,并赋予公民身份以至高无上的价值,那么,它显然会与自由主义中典型的奥古斯丁成分——对权力的恐惧和对政治事物的预先限定——构成紧张关系。[2]

然而,我认为必须对共和主义以及自由主义做进一步的分析。波考克的阐述几乎清一色地是语言学的阐述;然而,尽管共和主义作为一个习语显然有其特定的用法,但相比之下不那么明确的是,在其可能的含义和意识形态功能方面,共和主义与自由主义是否是不可通约的。总之,波考克没有考虑到如下的可能性,即这些亚里士多德式的概念在自由资本主义社会出现的时代可以获得新的含义。

波考克的论述缺乏对现代共和主义的历史逻辑和理论意义的讨论。比如,在揭示并展现了"公民美德"(civic virtue)这一普遍性的习语之后,波考克写道:

> 与其他人的联合,以及参加以特定价值为导向的联合体,既构成达到某一目的的手段,又构成目的或善本身;参加其目的在于所有特殊联合体之善以及获得所有特殊之善的联合

[1] 波考克:《马基雅维里时代》,第66-76页。

[2] 参见谢尔登·沃林:《政治与幻想》(*Politics and Vision*, New York, 1960),第9-10章和巴伯:《强势民主》,第1部分。

> 体,这种行为本身就是一种很高的善,因为它是普遍的……可以想像的最高级的人类生活形式就是公民作为其 *oikos* 或家庭的首领实行统治,以及作为众多平等的首领组成的共同体之一员实施和接受统治,他们做出的决定对所有人都有约束力……但是所有的公民并不是没有差别的:作为公民和普遍的存在,他们是相似的;但作为特定的存在,他们又是不同的;每个人在其追求的特殊目标上有自己的偏好。[1]

这一本该明了的概括却显得十分含糊。这主要是因为共和主义的语言对公民美德做了重新的描述。它凸现了问题——普遍和特殊、公共和私人之间的关系——但是对于这些领域的具体内容,除了公共认同的优先性之外它没有规定任何东西。值得注意的是,波考克没有说明这一描述的具体含义,却认为它以及类似的论断足以支持共和主义的反自由主义思想。

不过,还不能声称共和主义的反自由主义思想就在于它对公民身份和共同善的语言的援引。这些词汇以及它们所暗含的前提,当然可以将共和主义与个人权利的语言区分开来。但是这些关于公共和私人、公民身份和个人主义的语言决不是互相排斥的,而是在自由资本主义社会的话语中互相依存的组成部分。

马克思——尤其是在其早期论文"论犹太人问题"中——在他对"政治解放"的批判中就提出了这一观点。政治解放消除了国家领域中所有的社会差别,建立起公平对待所有个体,无视其社会差别的一个公共实体。其结果是将"人划分为公共的人和私人的人",[2]将社会生活划分为公共领域——国家——和个人领域——市民社会。正如马克思所写的:

> 在政治国家真正发达的地方,人不仅在思想中,在意识中,而

---

[1] 波考克:《马基雅维里时代》,第 68 页。

[2] 卡尔·马克思:"论犹太人问题"("On the Jewish Question",in *The Marx-Engels Reader*,ed. Robert C. Tucker,New York and London,1st ed.,1971),第 33 页。

且在现实中,在生活中,都过着双重的生活——天国的生活和尘世的生活。前一种是政治共同体中的生活,在这个共同体中,人把自己看作社会存在物;后一种是市民社会中的生活,在这个社会中,人作为私人进行活动……〔1〕

当然,马克思将人的公共身份——公民身份——解释为一种环境,在这种环境下"人是想象主权中的虚拟成员",〔2〕这种虚幻的共同体掩盖了市民社会的利己主义(后来则是异化和剥削)。但是,不管马克思认为自由主义的公民身份是一种虚幻存在的理由是什么,显然,他理解了自由主义和公民身份之间的重要关联。现代自由主义国家的要义不在于它将政治简化为私人性的个人主义(private individualism),而在于它将个人提升为一种普遍的共同存在。资本主义的私人领域(市民社会)与封建主义的根本不同之处就在于它预设了一个公共领域,就像个人身份以公共身份为前提一样。正如马克思所写的:

政治解放同时也是人民所排斥的那种国家制度即专制权力所依靠的旧社会的解体……旧的市民社会直接的具有政治性质……

政治革命打倒了这种专制权力……把国家事务提升为人民事务,把政治国家确定为普遍事务,即真实的国家;这种革命必然要摧毁一切等级、公会、行帮和特权,因为这些都是使人民脱离自己政治共同体的各种各样的表现。……它把可以说是分散、割裂、分流在封建社会各个死巷里的政治精神解放出来,汇集起来,使它们脱离这种分散状态,不再同市民生活混在一起,使它们构成共同体的领域,成为人民的普遍事务,成

〔1〕 卡尔·马克思:"论犹太人问题"("On the Jewish Question",in *The Marx-Engels Reader*,ed. Robert C. Tucker,New York and London,1st edn.,1971),第 32 页。

〔2〕 同上。

为一种不受市民社会上述特殊因素影响而独立存在于观念中的东西……这样,公共事务本身反而成了每个人的普遍事务,政治职能成了每个人的普遍职能。[1]

马克思的分析突出了自由主义民主的关键特征——身份的二重性。但是,重要的是要看到,马克思产生于资产阶级革命时代的理论洞见受到了他对其同时代历史的观察的影响;[2]对于共和主义的反自由主义主题颇有意义的是,共和主义的语言在反对封建主义和专制主义的斗争中,以及在建立自由主义国家的过程中发挥了关键性的历史作用。[3]在美国,共和主义思想在使其脱离大英帝国取得独立、起草美国宪法以及为后来的欧洲自由主义革命树立榜样的过程中,都发挥了核心的作用。[4]在

---

[1] 卡尔·马克思:"论犹太人问题"("On the Jewish Question",in *The Marx - Engels Reader*,ed. Robert C. Tucker,New York and London,1st edn. ,1971),第 42 - 43 页。

[2] 在使用"资产阶级革命"这一术语时,我遵循的是小巴林顿·摩尔(Barrington Moore Jr.)的解释。他发现在许多作者看来,这个术语是指资产阶级一个阶级的自觉政治行为,"这种简单化的解释简直是对史实的讽刺"。然而,他写道:"在探讨资产阶级革命时,这个术语的重心在于由革命产生的一系列法律和政治后果。"巴林顿·摩尔:《民主与专制的社会起源》(*The Social Origin of Dictatorship and Democracy*,Boston,1966),第 428 - 429 页。同样,克利斯多弗·希尔(Christopher Hill)在批评波考克对 17 世纪英国史的阐释时指出,说英国革命是资产阶级革命并不是因为它是根据资产阶级的意愿发起的,而是因为"它的结果是建立了比 1640 年之前更有利于资本主义发展的条件"。克利斯多弗·希尔:"一场资产阶级革命?"("A Bourgeois Revolution?"In *Three British Revolution*:1641,1688,1776,ed. J. G. A. Pocock,Princeton,1980),第 111 页。

[3] 例如,R. P. 帕尔默(Palmer)的经典《民主革命时代 I:挑战》,(*The Age of Democratic Revolution I: The Challenge*, Princeton, 1959)以及 E. J. 霍布斯鲍姆(Hobsbawm)的《革命的时代:1789 - 1848》(*The Age of Revolution* 1789 - 1848, New York,1962)。

[4] 参见戈登·伍德(Gordon Wood):《美利坚共和国的成长》(*The Creation of the American Republic*,Chapel Hill,NC,1969);伯纳德·贝林(Bernard Bailyn):《美国革命的意识形态起源》(*The Ideology Origins of the American Revolution*,Boston,1967)。波考克的《马基雅维里时代》中包含了对美国共和主义革命的详尽讨论;参见帕尔默的《民主革命时代 I:挑战》,其中讨论了美国革命思想对后来欧洲革命的影响。

英国,中产阶级的激进派在政治改革和扩大选举权的斗争中充分利用了共和主义的主题;[1]在法国,1789年和1848年的自由主义革命与已经激发了众多革命的共和主义也是须臾不可分离的。[2]共和主义远不是反自由主义的,它在反对旧世界的斗争中用一套极其重要的公民词汇装备了自由主义。

这一理论的和历史的评价为我们批评波考克提供了锁钥。个人权利的语言通常被认为是自由主义的语言,它阐释了自由资本主义国家中人的双重身份的一极——私人的、自我中心的个人。正如波考克所敏锐指出的,共和主义传统采用了一种不同的语言,它强调国家领域和公民的美德,从而阐释了人的另一极——公共的、社群的公民。但是,正如马克思所强调的,这种国家和市民社会的二元性是相互支持的——国家以市民社会为基础,市民社会以国家为前提。[3]在我们对哈林顿的分析中,我们将看到公共事务与市民社会的预设是完全相容的;在我们对斯密的讨论中,我们将看到共和主义不仅为现代政治提供了一种关于公民身份的公共语言,而且有助于奠立一套表述个人美德的词汇。

---

〔1〕 参见H.T.第根森(Dickinson):《自由和财产权:18世纪英国政治思想》(*Liberty and Property: Political Ideology in Eighteenth - Century Britain*, New York, 1977)的第六章和第七章;艾伯特·高文(Albert Goodwin):《自由之友:法国革命时期的英国民主运动》(*The Friends of Liberty: The English Democratic Movement in the Age of the French Revolution*, Cambridge, Mass, 1979)。

〔2〕 例如爱德华·波尔森(Edward Berenson):《法国的民众宗教和左翼政治,1830 - 1853》(*Populist Religion and Left - Wing Politics in France*, 1830 - 1852, Princeton, 1984);罗杰·亨利·索太尔(Roger Henry Soltair):《19世纪法国政治思想》(*French Political Thought in the Nineteenth Century*, New York, 1959);约翰·A.斯哥特(John A. Scott):《法国的共和主义思想和自由主义传统,1870 - 1914》(*Republican Ideas and the Liberal Tradition in France*, 1870 - 1914, New York, 1951)。J. L.塔尔蒙(Talmon)在《极权主义民主的起源》(*The Origin of Totalitarian Democracy*, New York, 1970)中明确论证了19世纪法国革命中共和主义的中心地位,但他(在我看来错误地)将共和主义解释为反自由主义的。

〔3〕 比较尼克斯·波朗查斯(Nicos Poulantzas):《政治权力和社会阶级》(*Political Power and Social Class*, London, 1973),它是一个重要的马克思主义者对资本主义体系下政治和经济相对独立性的探讨。

以哈林顿为例

作为17世纪的一位英国作者,詹姆斯·哈林顿被认为是共和主义复兴中的杰出代表。波考克在其编纂的《詹姆斯·哈林顿政治著作集》的前言中写道:“哈林顿是一位典型的共和主义者,英国杰出的公民人文主义者和马基雅维里主义者……首位以马基雅维里式的语言和世界观重新阐释英国政治的学者。”〔1〕本文不可能对哈林顿思想的丰富性及其影响做出评价,但是,既然他已经成为共和主义反对自由主义的象征性人物,那么对其共和主义思想的讨论就是顺理成章了。

在托尼(Tawney)以及更为晚近的C.B.麦克弗森(Macpherson)看来,波考克对哈林顿的解释指向了如下的观点,即“哈林顿用现在可以被称为资产阶级的观念思考着他那个时代的社会”,〔2〕而且他的著作阐释了正在兴起的自由资本主义经济的价值。麦克弗森的论证基于哈林顿《大洋国》(*The Commonwealth of Oceana*)中的两个含混之处:他对士绅的分类,认为他们属于不同于贵族和人民的部分;在土地法中主张将土地占有限制在2000英镑以内,其中他允许对不动产的不平等占有从表面上看与其关于共和国中财产分配的理论不相符。麦克弗森指出,如果我们认识到哈林顿的《大洋国》论述的是一个新兴的“机会社会”,其中市场上的平等机会构成了公民之间的平等,那么这些含混之处就很好理解了。〔3〕

波考克反对这种以市场为中心的对哈林顿的解读,认为这是对哈林顿明显的和首要的政治关注的简单化说明。正如他所写道的:“我们必须经常指出在17世纪中期的危机中财产是作为权威问题的一部分而加以讨论的,而不是恰好相反。”〔4〕在波考克看来,哈林顿首先关注的是共和主义的公民身份,而不是经济或市场活动;他将土地所有权视为如下问

---

〔1〕 波考克编:《詹姆斯·哈林顿政治著作集》(*The Political Works of James Harrington*, Cambridge, 1977)第15页。

〔2〕 麦克弗森:《占有个人主义的政治理论》(*The Political Theory of Possessive of Individualism*, Oxford, 1959),第192页。

〔3〕 比较同上书,第162-163页。

〔4〕 波考克:“权威和财产”,第338页。

题的基础，即“这可以使人成为独立的公民，实现他们自然的政治能力”。〔1〕波考克坚持认为关于公民身份的这种观点及其私有财产的基础所赞同的并不是市场个人主义的意识形态，而是排除宫廷、庇护关系和金融投机的政治独立的意识形态。

但是，无论哈林顿是否对自由主义的本质做过阐释，波考克和麦克弗森在如下这一问题上存在着至关重要的相同点，他们都认为自由主义是一种占有个人主义(possessive individualism)的意识形态，即“一个人的能力和技术是属于他自己的，然而，它们并不被认为是其人格不可分离的一部分，而是其占有物。他可以自由地使用和处置它们，以同他人进行交换”；〔2〕两人似乎都同意自由主义政治就是这种意识形态的结果，一种通过市场来追求自我利益的框架。他们的分歧在于哈林顿是否是占有个人主义者即自由主义者这一问题上。波考克认为，既然哈林顿不是占有个人主义者，而是持有将人视为公民之目的论观点的共和主义者，那么他就不是一个自由主义的理论家。

我想指出的是，麦克弗森追溯了哈林顿所论述的处于兴起中的自由资本主义社会，在这一点上他是正确的；同时，波考克坚持认为不能约简哈林顿对公共事务的关注，他也是正确的。然而，如果我们拒绝接受波考克对共和主义的界定，从一个比麦克弗森所想象的更深的层面来思考自由主义，那么，我们可能会发现他们共同错误之所在。哈林顿是一位表达了自由主义思想的共和主义理论家，但他的自由主义思想没有经济的或激进的个人主义色彩。

首先来考查哈林顿自己对英国历史进行的“古代的经纶之道”和“现代的经纶之道”的基本区分。哈林顿对现代经纶之道的批判以及他对古代经纶之道的追忆——亚里士多德、李维和马基雅维里——构成了其共和主义与反自由主义的基础。但这是对他观点的严重误解，从《大洋国》

〔1〕 波考克：“权威和财产”，第347页。如果想概要了解波考克对哈林顿的解释可以参见安德鲁·洛克尔(Andrew Lockyer)的“波考克论哈林顿”(“Pocock's Harrington”, *Political Studies* 26, 1980)。

〔2〕 麦克弗森：《占有个人主义的政治理论》，第48页。

的绪言来看:

> 根据法律或古代的经纶之道来给政府下定义,它便是一种艺术。通过这种艺术,人类的世俗社会才可能在共同权利或共同利益的基础上组织起来,并且得到保存。根据亚里士多德和李维的说法,这就是法律的王国,而不是人的王国。
>
> 根据事实或近代经纶之道来给政府下定义,它也是一种艺术。通过这种艺术,某一个人或某一些人使一个城邦或一个国家隶属于自己,并按他或他们的私利来进行统治。在这种情况下,由于法律是依照某一个人或少数家族的利益而制定的,因而就可以说是人的王国,而不是法律的王国。[1]

实际上,哈林顿在此批判的是封建主义的社会体系——佩里·安德森将其描绘为一种"包裹式主权"(parcellised sovereignty)的体系。[2]现代的经纶之道则是个人利益的统治。正如马克思所指出的:

> 封建主义将人的特定市民行为和特定市民地位转变为具有普遍性质的行为和状态。由于这种组织,国家统一体也像它的意识、意志和活动,即一般国家权力一样,必然表现为和人民隔离的统治者及其仆从的**特殊**职能。[3]

在《大洋国》中,哈林顿援引共和主义首先是为了批判政治生活的私人化并颂扬政治生活的普遍性——它的基础是法律的统治而非特定的人的统治,其结果是赋予所有人以在政治意义上的基本平等。

对于哈林顿来说,"古代的经纶之道"的首要经验在于共和国的美

---

[1]　波考克编:《哈林顿政治著作集》,第170页。(本文凡引自《大洋国》的内容一律采用该书中译本的译文,《大洋国》,何新 译,商务印书馆,1983年。——译注)

[2]　佩里·安德森(Perry Anderson):《绝对主义国家的谱系》(*Lineages of the Absolutist State*, London, 1974),第15页。

[3]　比较马克思:"论犹太人问题",第43页。

德。波考克在谈到这一点时强调了哈林顿对政治功能的亚里士多德式概念(商议、决策和地方管理)的运用,他倾向于建立在"天然贵族"基础上的混合政体的政府形式。但是我认为,对于我们现在的论题而言,应该在不忽视哈林顿思想的这一维度的同时强调其共和国的基本原则:政治平等。哈林顿认为这种政治平等是一种"上层建筑",它建立于在人们中间均衡分配私有财产(以下将有更多的论述)这一"基础"之上。他对这种上层建筑和政府本身的探讨是非常有启发性的。

哈林顿首先将政府的特征概括为"一个国家或城邦的灵魂。因此,在共和国事务的辩论中,由决议体现的理性必然是美德。如果一个国家或城邦的灵魂是主权,那么国家或城邦的美德就必然是法律"。[1]接下来,他对个人自由和公共自由做了一个类推,再一次用来批判政治的私人化:"如果一个人的自由存在于他的理智的王国中,那么缺乏理智便会使他成为情欲的奴隶。由此可见,一个共和国的自由存在于法律的王国之中,缺乏法律便会使它遭受暴君的恶政。"[2]哈林顿将暴政等同于私人利益的统治,这是他批判的首要目标。紧接着他又批判了霍布斯在《利维坦》"论臣民的自由"一章中提出的臭名昭著的观点,即"一个国家无论是君主制还是民主制,自由都是一样的"。[3]哈林顿指出这一观点暴露了一个致命的模棱两可——这里的自由到底是指免于法律的自由还是由法律保障的自由。他写道:

> 第一句话可以适用于所有的政府,第二句话则非但不适用于任何两国的政府,而且与下述事实也相去很远。因为大家都了解,土耳其最显赫的官僚也是个佃农,他本人和他的财产都得听他主子摆布。而拥有土地的最卑贱的路迦人则是人身和土地的自由主人;除了法律之外,不受任何东西约束。法律是由全体平民制定的,目的只是在保护每一个平民的自由。

---

〔1〕 波考克编:《哈林顿政治著作集》,第170页。

〔2〕 同上。

〔3〕 托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes):《利维坦》(*Leviathan*, ed. Michael Oakeshott, New York, 1962),第162页。

> 不然,他们就是咎由自取了。通过这个办法,个人的自由便成了共和国的自由。〔1〕

这段话阐明了一个重要的观点,即公共自由和私人自由是共生的关系。正如我们在哈林顿这里所看到的,尽管共和主义是一种颂扬政治的语言,但它并没有因此而与关于私人生活的典型的自由主义观念变得水火不容。同时,另外一个重要的观点是,暴政的罪恶在于它是按照暴君个人的意志进行统治的。这就是"专制君主制"或者孟德斯鸠(以及后来的马克思)所称的东方君主专制主义,以及"贵族君主制"或者英国宗教改革前典型的封建主义。在前者中,政治生活是由专制者个人的意志统治的;在后者中,政治生活充斥着贵族之间个人意志的冲突以及贵族和君主(与其说君主是最高权力者不如说他是平等成员中的第一人[*primus inter pares*])的斗争。这样,君主制存在着"危险的缺陷",而共和国或"民众的政府……达到了最佳的政府统治,它是没有缺陷的"。〔2〕哈林顿提出了共和国具备最佳统治形式的三点原因。

第一点在于共和国是团结的、和谐的与稳定的,而君主制则充满了冲突和动荡不安。正如哈林顿所写的:

> 这种政府如果达到了完全平等的状况,那么它的组织就将具有一种均势。任何人都无法说明,在这种政府内部和统辖下的人们何以会起心或有力量发动叛乱,扰乱共和国。因此,一个平等的共和国是唯一没有缺陷的共和国,也是唯一尽善尽美的政府形式。〔3〕

政治地位的平等和财产的平等保证了共和国的和谐与合法性。与此密切相关的是共和国的第二个优点——没有任何特殊的与公共利益无关

---

〔1〕 波考克编:《哈林顿政治著作集》,第51页。
〔2〕 同上书,第179页。
〔3〕 同上书,第180页。

的政治特权。这样,哈林顿似乎非常厌恶土耳其专制统治的亲贵特权,尤其重要的是对教皇特权的厌恶。在哈林顿看来,现代经纶之道的"卑污和贫乏"之处在于它将宗教权威从政治权威中分离出去。这样做的结果不仅使个人缺乏"良心的自由",而且教会和教皇的精神和世俗特权造成了"可憎的"宗教战争和叛乱。[1]正如波考克所指出的,哈林顿在反对教权主义和相信公共宗教的必要性问题上与霍布斯是一致的。在这两位思想家看来,国家作为总体利益的代表需要这样做。然而,就哈林顿(以及洛克)而言,霍布斯的"利维坦"本身不过是披着公共利益外衣的个人利益。

在波考克对哈林顿的论述中,共和国的最后一项也是最重要的优点就是——它可以在政治实践中培养并维持公民美德或其他优秀品质。这个问题本身有多种论证维度。首先是领导权和实践智慧方面的美德,它们只有当品德而不是特权或地位成为公职的基础时才能得到践行,正如哈林顿所写的:

> 在一个共和国中,如果要通过人们的选举而获得崇高的地位,便只有美德受到一致公认时才能达到目的。如果政权是民主的和平等的,便尤其如此。如果德行出众的人权威不能过人,那个共和国便十分愚笨而又不公平了。美德受到适当的激励,国家能有适当的人选服务,是两得其宜的事情。[2]

建立在共同善基础上的政府是一个由具有优秀品质的"天然贵族"治理的政府。其次,普遍公民身份的美德体现为对公共事务和选举代表的关注;[3]按照波考克的观点,最重要的也是最能体现马基雅维里美德观的是:公民作为武装持有者和爱国者、作为共和国的保卫者的美德。毫无疑问,在军事方面的公民美德对于哈林顿来说也是至关重要的。他在《大洋国》的引言中开篇就赞扬道:"在所有受保佑的幸运国家中大洋

---

〔1〕 波考克编:《哈林顿政治著作集》,第186页。

〔2〕 同上书,第182页。

〔3〕 同上书,第283-284页。

国……是整个世界上武力最强大的"。[1]持有武器是普通公民对共同善的最明显、最积极的贡献，对自由的向往及其历史偶然性——这一点在哈林顿的思想中占有如此重要的地位——使这种贡献变得更为必需。

哈林顿认为，公民对政治生活的积极参与和贡献构成了共和国的本质。君主制将人贬低为一种孤立的、私人的存在状态，而共和国却将人提升为公民以培养其实现公民美德的能力。正如哈林顿所写的：

> 因为当国家均势从君主政体转向民主政体时，就会取消贵族的奢靡，并使人民富裕，同时也会使政府的性质从服务于私人利益转向服务于公众利益。……反之，如果国家均势从民主政体转向寡头政体或君主政体，那么政府所包含的公众利益、理智和公平等便会转向私人方面。奢侈之风就会代节俭之德而起，奴役状态就会篡夺自由状态的地位。[2]

这样，国家既是普遍的又是众人参与的共同体，公民既是自由的又是有美德的人。

我已经指出，哈林顿认为共和国是建立在特定的财产形式基础之上的上层建筑——这种特定的财产形式就是人民占有绝大多数或大多数的土地。正如哈林顿所写的："如果全体人民是地主，或者在他们中间是这样分配土地的，即在少数人或贵族团体内没有人过量占有土地，国家（无需施加武力）就是共和国"。[3]正如我们所知，哈林顿提出了"土地法"来保持这种分配，并且防止财产失控落入特定的团体手中。他写道："平等的土地法，便是建立和保持产权均势的永久法。根据这种法进行分配，贵族阶级或少数人的圈子里的某一个人或某一些人就不可能由于拥有大量土地而压倒全体人民。"[4]

---

[1] 波考克编：《哈林顿政治著作集》，第157页。

[2] 同上书，第202页。

[3] 同上书，第164页。

[4] 同上书，第181页。

就我们的目的而言，没有必要围绕麦克弗森关于这种土地法思想是前后不一致的观点展开争论。麦克弗森认为哈林顿事实上愿意承认大量的土地被少数士绅所占有。然而，暂且不考虑这一（重要的）诠释性观点，有一点是明确的，那就是哈林顿主要的经济范畴是**独立**。波考克指出"哈林顿的论证完全从属于从依附到独立于武器持有者这一转变的思想，没有必要注意社会和经济关系，除非它们能够使持有武器成为独立的或依附的"。〔1〕正如他所断言的："财产的积极方式表现为剑，财产还具有解放人从而使其拥有公民身份的功能。"〔2〕没有必要否认哈林顿首先关注的是公共利益，也没有必要否定财产对于他的功能性意义。但是，决不能由此推断出哈林顿在财产问题上阐述了反自由主义的思想。哈林顿的确对商业抱有怀疑态度，而且体现其自由观的财产形式主要是关于土地的。此外，他还阐述了亚里士多德关于由财产占有悬殊而产生危险的观点。但是，没有必要为了论证他阐述的是关于财产及其获得的自由主义的、个人主义思想，而将其视为资本主义经济的全盘拥护者。像波考克那样，认为哈林顿仅仅将财产的积极模式定位为剑的看法是错误的。配剑可能是公民最崇高的行为，但是作为剑之基础的经济关系同样是积极的，同样是重要的。

哈林顿的核心范畴是独立，在他看来，经济独立构成了具有美德的公民的政治独立的基础。他并没有自觉地阐述一种将独立的人视为市场行为主体的观念，他对经济依附进行批判的对象是**封建主义**，而不是资本主义。他对封建依附的许多批判非常类似于自由主义的批判，如洛克所做的批判；在讨论独立的不动产所有者具有的美德时，哈林顿同样表达了典型的资产阶级的勤奋观念。

在《大洋国》的引言中，哈林顿赞扬了英国的军事美德，同时通过对比英国和法国，他还引用培根（Bacon）的观点揭露了封建主义的罪恶：

励精图治的国家应该注意它们的贵族和士绅是不是增加

〔1〕 波考克编：《哈林顿政治著作集》，第57－58页。

〔2〕 同上书，第63页。

> 得太快了,因为这样会使一般臣民变成垂头丧气的村夫和卑贱的乡下佬,实际上也就是使他们成为士绅的奴仆……要证实我们说的话,最好把大洋国和法国作一比较。大洋国的幅员和人口虽然差得很远,但在实力上却又远为优越!因为大洋国的庶民是优良的兵种,而法国的农民就不是。〔1〕

因此,封建制度下的农民缺乏公民美德。封建领主是奢侈的,他们"迅速扩大",依靠农民的依附劳动过活。相比之下,大洋国的公民"生活富足,没有处于奴役之中"。〔2〕

哈林顿认为,封建主义不仅是一种社会奴役的体系,而且还是一种基于贵族的"奢侈"〔3〕和"贪婪"〔4〕的腐败体系。这种衰败开始于罗马的衰落,"对土地法的忽视使罗马陷入奢侈之中,丧失了自由这一无价之宝"。〔5〕哈林顿对封建依附关系以及少数人"控制"着土地和民众的憎恶,在许多方面与洛克类似。正如洛克在《政府论》上篇中所写的:"某人占有另一个人的必需品,迫使他人成为臣属……就是以更强大的力量控制着弱小者,使其服从,用匕首抵住他的喉咙,逼迫他选择死亡还是奴役。"〔6〕当然,洛克在表达他对封建主义的憎恶时使用的是自然权利的语言,而哈林顿使用的则是共和主义的语言,这种语言更加公民化和道德化(农民是"卑下的"和"受奴役的",领主是"专横的",公民是"有美德的")。但是二者都阐述了独立的观念,描绘了拥有财产的自力更生的个人;而且都是通过回顾不公正的过去而不是展望一个无法确定其公正与否的未来,来倾泻他们的愤慨。但是,哈林顿与自由主义的共同之处不仅体现在对私人支配的批判中,而且体现在个人自由的观点上。哈林顿不

---

〔1〕 波考克编:《哈林顿政治著作集》,第157页。

〔2〕 同上书,第158页。

〔3〕 同上书,第202页。

〔4〕 同上书,第292-293页。

〔5〕 同上书,第188页。

〔6〕 约翰·洛克(John Lock):《政府论》(*Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, New York, 1963),第205-206页。

像洛克那样将国家仅仅视为裁判者，他对个人自由的观点可能从属于他的公民身份观点；但他对个人自由的理解，尤其是对个人财产的理解，在某些重要的方面是自由主义的。

在《立法的艺术》(*The Art of Lawgiving*)第一章的第一段中，这一点表现得更为明显，哈林顿写道：

> 上帝馈赠给人类的土地可以通过勤劳来出售，一宗向上帝购买的财富。从这种勤劳所取得的各种不同的成功中——无论是以武力还是以其他头脑或身体的运用——产生了统治或财产占有的自然公正；从法律的创制或对财产的分配中……产生了所有的政府。〔1〕

尽管哈林顿没有对财产进行类似于洛克在《政府论》下篇第五章中所做的分析，但是他的确表达了一种与自由主义的权利理论相类似的个人主义观点。如果说自由主义的权利理论以权利的语言遮蔽了(但并没有根除)美德的语言，那么哈林顿的情形则恰好相反。

因此，在《大洋国》中阿肯(Archon)在回应贵族批判平民政府的危险时指出："贵族是贪婪的，而人民却不会这样。你们这些强盗既不是做买卖的，也不是在以勤劳为内容的教育下长大的，而是被教育成要装扮得像绅士。"〔2〕人民的"勤劳"是《大洋国》通篇经常出现的词汇。波考克指出："勤劳并不意味着资本主义的农业或生产和利润的最大化，而仅仅是一种适合'自由民或中产阶级'的生活方式，他们的'雇农和仆人在田间犁作'。"〔3〕哈林顿从未将被我们称为经济理性的特征赋予普通人，这一点是明确的；但是，毫无疑问，姑且不论其计算模式，普通人"并没有生活在奴役和贫穷之中，[同时]与依附没有任何关系"，〔4〕他们是辛勤劳

〔1〕 波考克编：《哈林顿政治著作集》，第604页。
〔2〕 同上书，第293-294页。
〔3〕 同上书，第57页。
〔4〕 同上书，第197页。

作、自给自足的个人,如果不是资本家的话,也是小资产阶级。事实上,整个《大洋国》贯穿着一条区分勤劳/自由/共和国和奢侈/奴役/君主制的界限。在哈林顿看来,勤劳、独立和自给自足的人不仅仅是一种自然状态(如洛克所认为的),它是一种积极的道德美德。

这里,菲洛图斯(Philautus)和阿肯关于土地法的对话是很有启发意义的。菲洛图斯用波考克所谓的资产阶级的词汇来反对从法律上对公民可以获得的私有财产数量进行限制:

> 但是,有人也许会说,我们是初恋失败了,所以变得骄傲又懒散。议员们,上帝的灵加在我们身上绝对不是无缘无故的。但大家应当注意的是现在你们在如何地容忍侵犯人家的财产的事情发生。这将使劳动的热情松懈,也会使人感到自己的汗是白流了。……不论外表上说得怎样好,你们的土地法都必然会摧毁生产。〔1〕

阿肯反驳道:"一个国家如果弄得一只腿瘸,一只腿跛,并不会比一条好腿更适合于生产。"〔2〕因此,均衡才能再生出勤劳和独立,它的目的在于限制"瘸腿"贵族制的奢侈和放荡,而不是普通人的勤劳。破坏均衡就是败坏个人美德并且最终败坏公民美德。阿肯指出,吕山德(Lysander)把征服雅典所得的虏获之物带回国(从而使其共和国彻底垮台)的故事"给我们留下的教训是,在鼓励勤劳的时候,还应当记住贪婪是万恶之本"。〔3〕

---

〔1〕 波考克编:《哈林顿政治著作集》,第232页。

〔2〕 同上书,第238页。

〔3〕 同上书,第239页。比较洛克在《政府论》下篇第5章中所说的:"上帝赐予这个世界的……使用勤劳和理性(劳动使人取得对某物的权利);而不是幻想或争吵分歧中的贪婪。"洛克:《政府论》,第333页。这种对勤劳和自给自足的强调是一种目的论,它是哈林顿的共和主义和洛克的权利理论的共通之处。当然,韦伯和托尼所强调的是"新教伦理",比较马克斯·韦伯(Max Weber):《新教伦理和资本主义精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, 1958)和R. H. 托尼:《宗教和资本主义的兴起》(*Religion and Rise of Capitalism*, London, 1926),托尼在"经济美德的胜利"这一部分的论述与本文这部分以及下一部分的内容尤为相关。

重要的是要看到,尽管哈林顿对极端的不平等以及奢侈与贫穷的两极分化心存恐惧,但是勤劳也会合法地产生相当程度的不平等。这在前面引自《立法的艺术》的段落"这种勤劳所取得的各种不同的成功"中已有显现;在《大洋国》中,阿肯在捍卫共和国免受指责时也有明确的表述,这种指责认为共和国导致了民众的妒忌和再分配的狂热。

> 但是,那些在公地上有一头牛并且每天靠劳动赚钱吃饭的人,收入比这份土地分配给他自己的要多一倍。因为土地这样分配以后就没有人去叫他工作了。埃皮蒙奴斯(Epimonus)的听差花去他的钱比一个人在那种情形所挣的多三倍。叫那听差的这样做的话,他自然就会吃亏了。但有许多行业中的人非但比分得好土地的人生活好,而且自己也成为大地产的购买者,试问这又怎么说呢?埃皮奴蒙斯先生要证明,一个国家(至少是我们这个国家)的工业收入比单纯的低租收入要多三、四倍,他所指的是不是这一点呢?因此,如果人民妨碍工业,他们就妨碍了自己的生活水平。但他们如果要发动战争,他们就要妨碍工业。如果像罗马的贵族一样,把面包从人民口里抢出来,就一定会发生战争。**在那种情形下他们就会成为平均主义者**(重点为引者所加)。但我们的土地法则可以使他们的工业流出牛奶和蜜。〔1〕

因此,土地法鼓励的是勤劳和自由而不是平等分配,对自由构成威胁的是罗马的不平等特征,而不是共和国的不平等。事实上,哈林顿已经暗示在合理构建的共和国中不平等是一种善,它可以增加"一个国家中来自勤劳的岁入"。

在此,麦克弗森的结论是不可避免的,即上述文本表达了对(最初的)工资劳动之生产力的某些理解,并且表明哈林顿对一种市场经济至少

---

〔1〕 波考克编:《哈林顿政治著作集》,第292-293页。

部分是熟悉的。[1] 这一点是重要的,因为它表明一方面哈林顿不是商业关系的拥护者,但也没有彻底地拒绝它们。古德尔——与波考克恰好相反——指出,这一点同样适用于"新哈林顿主义者"——内维尔(Neville)、特伦查德(Trenchard)、弗莱彻(Fletcher)等人。他认为,他们批评的对象是股票市场和宫廷的腐败,而不是商业本身。他引用《加图来信》(*Cato's Letters*)指出,投机正在使"诚信的商业变为虚幻的泡沫,使我们的贸易成为幻影"。[2] 政府的私人支配以及利用政府通过金融和庇护手段来获取"不公平的"特权对自由和公民美德构成了威胁。这不是说金钱和信用不能将基本问题引入共和主义范式,而是说它们引发的威胁是双重的——它们不仅使政府的腐败成为可能,而且还会破坏生产的勤劳。毋庸赘言,处理这些问题的方式是重要的,而且波考克在《马基雅维里时代》以及其他地方已经谈得很多。但是无论如何,要求建立一个"法治的而非人治的"公正政府,要求为勤劳者的成功扫除"人为"障碍,难道是反自由主义的吗?没有人会这样认为。

在哈林顿看来,政治是建立在"共同的权利或利益"之上的,或者建立在洛克——使用一种公认的不同的语言传统——所谓的"共同善"(Publick Good)[3] 之上的。这是自由主义传统和共和主义传统的结合点——对国家的普遍性的强调。而且,哈林顿认为国家是个人生活的前提条件,他对个人生活,尤其是个人财产的理解与自由主义中关于个人自由与独立的观念、勤奋工作与自给自足的美德是完全相容的。

当然,哈林顿的共和国不单纯是为社会生活提供一种框架的普遍性国家,它也是政治美德和爱国主义以及集体热忱的贮藏所。这是哈林顿共和主义的标志,它颂扬了国家的集体性,特别是其军事特征,并且用一种权利语言难以企及的光辉话语阐述了社会生活的团结和稳定。

---

[1] 比较麦克弗森:《占有个人主义的政治理论》,第 175 - 188 页。

[2] 比较耶西·R. 古德尔(Jesse R. Goodale):"波考克的新哈林顿主义者"("J. G. A. Pocock's Neo - Harringtonian: A Reconsideration", *History of Political Thought* I, Summer 1980),第 251 页。

[3] 洛克:《政府论》,第 308 页:"政治权力是制定法律的权利……所有这些只能用于共同善。"

资产阶级的美德:以亚当·斯密为例

我们已经看到,尽管哈林顿没有使用个人权利的语言,然而他的政治理论与公正国家的观念、市民社会的美德和私有财产权等典型的自由主义理念是相容的。我们讨论的目的只是要说明这位典型的共和主义思想家的自由主义特征,这种探讨无意对哈林顿的思想——更不用说对共和主义思想了——进行详尽的论述。它仅仅想在当代共和主义思想复兴的背景下,厘清共和主义与通常被认为是自由主义的某些特征之间的亲和性。

在现代政治思想的历史编撰中,类似的分析也适用于亚当·斯密。在波考克的启发下,唐纳德·温茨指出,对斯密的研究必须将其置于18世纪共和主义的背景之下。因此,斯密对正在兴起的资本主义是持怀疑态度的,他是一个自觉的政治学家(而非经济学家),关注的是公民德性和军事美德等问题。这样,温茨坚持要将"[关于斯密]的争论从自由资本主义框架的局限中摆脱出来",〔1〕取消"对斯密的政治学问题定位于其中的自由资本主义谱系和背景的基本认同"。〔2〕

这种明显的修正主义解释受到了爱德华·哈费厄姆的批评,哈费厄姆认为"斯密对特定政治问题的理解……不仅不属于公民人文主义思想的逻辑,而且恰恰与其相反",同时,与共和主义的反现代主义相悖,"斯密的世界观不仅接受而且拥护现代的商业秩序"。〔3〕哈费厄姆的论证集中于《国富论》的一些重要特征:它对"经济"范畴和生产力以及财富增长的关注,它对市场经济中劳动分工的赞同——这对古典共和主义不动产所有者的自给自足构成了威胁,等等。哈费厄姆指出:

> 对公民人文主义者而言,自由观念与有能力参与政治并按照

---

〔1〕 唐纳德·温茨:《亚当·斯密的政治学》(*Adam Smith's Politics*, Cambridge,1978),第14页。

〔2〕 同上书,第23页。

〔3〕 爱德华·J. 哈费厄姆(Edward J. Harpham):"自由主义、公民美德和亚当·斯密的例证"("Liberalism, Civic Virtue, and the case of Adam Smith", *American Political Science Review* 78, September 1984),第705页。

> 公共利益行事的独立公民思想紧密相联。这样,遵循着古希腊的思想线索,自由被以一种非常积极的方式加以构想。相比之下,休谟和斯密讨论的自由观念是一种中庸的、几乎全然消极的自由观。〔1〕

再明显不过的是,哈费厄姆接受了关于共和主义与自由主义是不相容的一般看法。因此,如果斯密表现出自由主义的特征,他就不可能是一个共和主义者。

但是,正如我试图加以论证的,这完全是一种误解。毫无疑问,斯密写作于哈林顿之后的一个世纪,处于工业资本主义发展的初期,因此他不可能仅仅是一个哈林顿主义者。显然,工业体系以及斯密对它的推崇(不管多么谨慎)都与哈林顿对土地所有者的看法相去甚远。然而,姑且将哈林顿对商业的看法这一更加困难的问题放在一边(从而对波考克坚持认为哈林顿极其厌恶商业的观点保持一种怀疑),我们已经看到独立是哈林顿的核心经济范畴。现在,就斯密认为劳动分工是一种相互依赖的体系而言,为什么自主的市场行为主体的自愿交易与独立是不相容的,这一点并不是不言而喻的。我认为,斯密参与了对独立概念的重新定义,以使之适应资本主义经济。斯密对经济自由的理解不仅仅是法学上的和"消极的"。艾萨克·科兰尼克令人信服地指出,这是"商业共和主义"(commercial republicanism)新语言的一部分,〔2〕它赞扬勤劳和劳动生产力的价值,憎恶国家通过设置并卷入宗教和经济特权而阻碍成功的"人为的差

---

〔1〕 爱德华·J. 哈费厄姆(Edward J. Harpham):"自由主义、公民美德和亚当·斯密的例证"("Liberalism, Civic Virtue, and the case of Adam Smith", *American Political Science Review* 78, September 1984),第706页。

〔2〕 艾萨克·科兰尼克(Isaac Kramnick):"英国18世纪中产阶级的激进主义"("English Middle-Class Radicalism in the Eighteenth Century", *Literature of Liberty* III, Summer 1980)和"对共和修正主义的再思考"("Republican Revisionism Revisited", *American History Review* 87, 1982),还可以参见尼尔·米肯瑞克(Neil McKendrick)、约翰·布鲁尔(John Brewer)和J. H. 帕姆(Plumb):《消费社会的诞生:18世纪英国的商业化》(*The Birth of a Consumer Society: The Commercialization of Eighteenth Century England*, Bloomington, Indiana, 1982)。

别"和障碍。科兰尼克认为,这些商业共和主义者使生存竞争的比喻流行起来。他引用了其中的一条:"平等的法律、平等的权利以及依据先天的和后天养成的才能拥有获取利润的平等机会,其目的不过是要取消人为的差别,使生存竞争公平地展开。"〔1〕正如他引用威廉·戈德文(William Godwin)的话:

> 除非每个人都仅仅依据他个人的品质而拥有相应的地位,否则人类永远不能达到高尚的境界,拥有美德和幸福。……将所有任意的障碍从我和我的伙伴身上移开;让我们站在公平的起跑线上;让社会制度中所有的利益和荣誉按照每个人的才能和努力向所有人开放。

显然,在这种对既定特权的批判中我们可以听到哈林顿思想的回响。正如戈德文本人所断言的:"理性和道德已经向这种贵族制的结构,向其一切避难所和残垣断壁宣战。"〔2〕正如我们已经看到的,斯密在《道德情操论》中对贵族也发起了类似的批判,他们:

> 一想到需要持续且长久地努力保持耐心、勤勉、坚韧和操劳就恐惧得发抖。这些**美德**几乎不可能在那些出身高贵的人身上找到(重点为引者所加)。

相比之下,斯密指出"地位低下"的普通人:

---

〔1〕 艾萨克·科兰尼克(Isaac Kramnick):"英国18世纪中产阶级的激进主义"("English Middle - Class Radicalism in the Eighteenth Century",*Literature of Liberty* III,Summer 1980)和"对共和修正主义的再思考"("Republican Revisionism Revisited",*American History Review* 87,1982),还可以参见尼尔·米肯瑞克(Neil McKendrick)、约翰·布鲁尔(John Brewer)和J. H. 帕姆(Plumb):《消费社会的诞生:18世纪英国的商业化》(*The Birth of a Consumer Society*: *The Commercialization of Eighteenth Century England*,Bloomington,Indiana,1982),第14页。

〔2〕 同上书,第16页。

> [他]除了自己的体力劳动和脑力活动以外,没有其他的财源可以支付这些仆人。因此,他必须培养如下的美德:他必须获得优越的专业知识,十分勤勉地做好自己的工作。他必须吃苦耐劳,在危险时保持果断,在困苦中保持坚定。通过事业的艰难困苦和良好判断,以及通过经营事业所需要的刻苦和勤奋努力,来使公众看到这些才能。[1]

类似地,《国富论》以及它对劳动生产力概念的发展都无情地批判了贵族的无所事事,同时捍卫了勤劳,因为它既有助于社会财富的增长。又有利于个人美德的培养。斯密及其后的李嘉图都严厉地批判了现存的特权,不管是贸易的特权,还是封建的特权,因为它们阻碍了经济的发展和社会生产力的提高。[2]

然而,我们必须指出我们与科兰尼克的分歧,他似乎把这种商业共和主义简单地等同于一种自由放任的法治国(laissez - faire Rechataat)观点。正如他所写的:"他们对商业共和国的观点既不同于古典的公民身份理想,也不同于对公共善的投入……道德的人和有美德的人不再由其公民行为而由其经济行为来界定。"[3]正如温茨所指出的,这一点不适用于斯密,因为他认为爱国主义和对公共秩序的投入具有重要的价值,他在其著作中还详细地论述了军事义务和公共教育的美德。[4]由于同样的

---

[1] 亚当·斯密:《道德情操论》(*The Theory of Moral Sentiment*, ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie, Oxford, 1976, I, iii 2.4 - 6),第 52 - 56 页。

[2] 尤其见斯密:《国富论》(*An Inquiry into the Nature and Cause of The Wealth of Nation*, New York, 1973)的第二卷,第 3 章。斯密批判了封建劳动的依附性,接着比较了资本主义和封建主义,再接着又用与哈林顿类似的语言比较了英国和法国。他写道:"我们比我们的祖先更勤劳,因为现在用于维持劳动的资金在比例上远远超过了用于维持游手好闲者的资金……我们的祖先因为没有受到勤劳的充分奖励,所以怠惰了",第 391 页。亦参见大卫·李嘉图(David Ricardo)在《政治经济学和税收的原理》(*The Principle of Political Economy and Taxation*, London, 1973)中对贵族土地所有者的利益的批判,见该书第 224 - 226 页。

[3] 科兰尼克:"英国中产阶级的激进主义",第 34 - 35 页。

[4] 温茨:《亚当·斯密的政治学》。

原因,这一点也不适用于戈德文和托马斯·潘恩,他们两人都对个人的经济美德和公民身份表示了关注。例如,潘恩的《人权论》显然受到了洛克的启发,它既遵循了自然权利的语言又采纳了洛克对财产权的理解。但是,在捍卫法国革命的共和主义时,它又是共和主义的文献,并奠定了他同时代的英国激进主义的共和主义基础。潘恩对共和制与君主制的区分是哈林顿思想的回音,而他对革命激进主义的讨论则回响着马基雅维里的思想。〔1〕

这一点或许再清楚不过地反映在美国的"国父们"那里,他们娴熟地运用个人主义与共和主义两种习语。戈登·伍德写道:"共和主义在本质上是反资本主义的",但从他所讨论的文献中显然可以看出,不是积累而是奢侈以及"对高消费生活的无节制欲求"被认为是自由的最大敌人。正如他引用乔·巴洛(Joel Barlow)的话所说:"高尚的共和主义美德构成了政府的卓越、灵活甚至基础,一旦民主国家从这些美德中堕落下去,取代勤劳、节俭和精打细算的将是奢侈、分裂和浪费,我们或许可以公正地得出结论:崩溃近在眼前。"〔2〕欧洲的宫廷摆脱不了"娇柔"和"软弱",而自给自足的个人生活则以"刚毅"为特征。在某种程度上,这就是路易斯·哈茨笔下的洛克式的人;〔3〕但是一个资产阶级却过着双重的生活,他既作为人又作为公民。正如科兰尼克本人引用安娜·巴伯德(Anna Barbauld)的话所说:"为什么公平的竞争场所不是向每个人自由地开放呢……我们希望每个人除了自己的名字之外还拥有**公民**这一共同的称号(重点为引者所加)。"〔4〕

---

〔1〕 托马斯·潘恩(Thomas Paine):《人权论》(*Rights of Man*, Baltimore, 1969),尤其是第199-206页。

〔2〕 伍德:《美利坚共和国的成长》,第418页。

〔3〕 比较路易斯·哈茨(Louis Hartz):《美国的自由主义传统》(*The Liberal Tradition in America*, New York, 1955)。对于美国革命时期政治思想中的经济个人主义倾向可以参见乔伊丝·阿普尔比(Joyce Appelby):"美国革命思想的社会起源"("The Social Origins of American Revolutionary Ideology", *The Journey of American History* 64, March 1978)。

〔4〕 科兰尼克:"英国中产阶级的激进主义",第13页。

托马斯·霍恩在最近一篇关于 18 世纪晚期美国道德哲学和教育学的文章中同样指出,一些主要的大学教科书对他目之为"资产阶级的美德"表现出一个共同的态度,它们

> 捍卫了私人财产和经济发展的权利,但是从未认为这种捍卫要求解除对财产权的限制,而这些限制可能是美德和公共善所要求的。这样,与占有个人主义的财产权模式不同,它不是建立在个人主义的心理学基础之上的,也不认为无限积累是正当的,而且它并不否认(事实上是主张)社会责任是伴随权利而来的。〔1〕

霍恩认为,这种道德说教的个人主义是"基督教个人主义"(Christian individualism)的一个先驱,后者在 19 世纪工业资本主义的发展中发挥了重要作用。但必须强调的是,这种资产阶级的美德并不是公民美德的对立面。正如霍恩引用塞缪尔·斯坦霍普·史密斯(Samuel Stanhorpe Smith)的话所说:"普遍的奢侈和国家精神中真正的爱国主义是永远不相容的。"〔2〕

自由主义的修正

在提出这一论证时,我有意回避了对"自由主义的"一词作出界定。虽然我坚持认为自由主义所包含的不仅仅是对个人权利的尊崇,但是我并没有确切地指出除此之外它还包括什么。在某种程度上,"自由主义的"一词已经构成了我们论述和实践的重要组成部分,以致于没有必要对其做出明确的定义。毕竟,我们每个人都把自由主义理解为一种关于个人自由的意识形态。但正是鉴于它在我们政治语言中的重要性,我们必

---

〔1〕 托马斯·A.霍恩(Thomas A. Horne):"资产阶级的美德:1750－1800 年间美国的财产权和道德哲学"("Bourgeois Virtue: Property and Moral Philosophy in America, 1750－1800", *History of Political Thought*, Ⅳ, Summer 1983),第 319 页。

〔2〕 同上书,第 330 页。

须对此做出澄清。

把自由主义视为一种纯粹个人主义的理论，这一理解已经在邓恩和塔利最近关于约翰·洛克的著作中受到了致命的攻击。[1]现在，我们知道洛克是个人主义的一个理论家，但不仅仅是个人主义：他的个人权利理论是以一种关于善——即人类的保存和自然的勤劳占有（industrious appropriation of nature）——的理论为前提的。如果这一点是正确的，那么洛克以权利为基础的自由主义比单纯的"占有个人主义"观照下的自由主义包含着更多的个人美德和公共善。

对自由主义这种观点的另一个批评来自自由主义权利理论的当代批评者。小杰瑞德·麦克勒姆针对伯林（Berlin）著名的"消极"自由和"积极"自由的区分提出了批评，指出自由是一个"三位一体的概念"。[2]他坚持认为自由是一个关系项（relational term），所以谈论绝对的自由是错误的——人们自由或不自由地免除特定的限制以采取特定的行动。这是对伯林将自由主义概括为一种"消极自由"的理论和实践——这一概括为前面受到批评的那些理论家所普遍接受——的决定性批判。这是因为它强调了如下的事实，即关于自由（包括自由主义的"自由"）的语言，植根于对那些适合人类的实践、目的或美德的理解之中。因此，自由主义同其他任何一种思想一样也是一种"积极"自由的意识形态。它辩护的不是单纯的个人自由，而是个人——作为公民和私人个体——履行那些构

---

〔1〕 比较约翰·邓恩（John Dunn）：《约翰·洛克的政治思想》（*The Political Thought of John Lock*, Cambridge, 1969）和詹姆斯·塔利（James Tully）：《论财产权：约翰·洛克和他的反对者》（*A Discourse on Propert: John Lock and his Adversaries*, Cambridge, 1980）。杰弗里·C.艾萨克："约翰·洛克是资产阶级理论家吗?：对麦克弗森和塔利的一个批判性评论"（"Was John Lock a Bourgeois Theorist?: A Critical Appraisal of Macpherson and Tully", *Canadian Journal of Political and Social Theory* XI, no. 3, Winter 1987）对此提出了一个批评；伊恩·夏皮罗（Ian Shapiro）的《自由主义理论中权利的演化》（*The Evolution of Rights in Liberal Theory*, Cambridge, 1986）对这些一般性的问题以及与洛克相关的问题做了出色的探讨。

〔2〕 小杰瑞德·C.麦卡勒姆（Gerald C. MacCallum, Jr.）："消极自由和积极自由"（"Negative and Positive Freedom", in *Philosophy Politics and Society*, ed. P. Laslett, W. G. Runciman and Skinner, fourth series, Oxford, 1972），第 174 – 193 页。

成了自由民主社会之活动的自由。

查尔斯·泰勒后来在一篇批评伯林的文章中也指出,任何关于自由的理论,包括自由主义的理论,都必须根据一种关于人及其典型目的和善的观点,对履行各种不同活动的自由做出“意义的判断”。他认为,拒绝这样做将“导致放弃自由主义某些最令人鼓舞的地带,它们与个人的自我实现密切相关”。〔1〕沿着同样的思路,迈克尔·桑德尔指出,自由主义的权利理论缺乏一个将人视为主体的充足概念,而且自由主义“无牵无挂的自我”与任何关于社会正义的丰富观念都是不相容的。〔2〕

这里存在一个有趣的反讽。这些批评者都认为自由主义理论的某些形式在哲学上是不充分的,并且他们批评自由主义建立在其贫乏的理论基础之上。但是他们也隐含地承认自由主义不单是这种(贫乏的)理论,它还有更多的内涵。因此,泰勒谈到“自由主义的领地”超越了伯林的“消极自由”概念,桑德尔也写到“那些隐藏于我们传统中的公民共和主义的可能性”。〔3〕总之,自由主义的个人主义理论对于自由主义的实践而言是不充分的。

威廉·高尔斯顿在一篇题为“捍卫自由主义”的重要论文中指出,与自由主义最近的道义论的倡导者及其社群主义的批评者相反,自由主义确实包含了一种善的理论——“自由主义的人文主义”(liberal humanism)。他指出,这种善的理论“潜藏于自由主义的实践之中”,并且它包含“一种自由主义的美德理论:如果人们要坚持自由主义的制度并在这些制度中追求他们的善,他们就必须具备这些品格特征”。〔4〕高尔斯顿认为,自由主义的意识形态反映了被他称为人类状态的两条“基本真理”:人的多样性和“公共领域只能包括一部分的人类渴望这一固有的缺

---

〔1〕 查尔斯·泰勒(Charles Taylor):“消极自由有什么错”(“What's Wrong with Negative Liberty”, in *The Idea of Freedom: Essays in Honor of Isaiah Berlin*, ed. Alan Ryan, Oxford, 1979),第193页。

〔2〕 比较桑德尔编:《自由主义及其批评者》。

〔3〕 同上书,第7页。

〔4〕 威廉·高尔斯顿(William Galston):“捍卫自由主义”(“Defending Liberalism”, *American Political Science Review* 76, September 1982),第627-629页。

陷”。〔1〕它是通过提出两条基本的原则来实现的(在此我简化了高尔斯顿更为深入的探讨):公共领域(国家)按照公正的、可预测的法治规则运作,并且将所有的成年人视为“完全的和平等的公民,而不是政治的臣属或社会的附属”;私人领域为所有的个人提供了“最低限度的体面、富裕、个人发展的空间、大致的公正、对真理的开放和对个人隐私的尊重”。〔2〕这两个规范——政治包容(political inclusion)和公民自由——是自由主义意识形态的基本原则,作为规范性的标准,这一价值体系体现于自由民主国家的实践之中。

高尔斯顿得出结论说:“自由主义**内部**包含着宣示和捍卫一种良善生活的观念——这一观念绝非残缺不全的或不值一提的——所必需的资源。”〔3〕如果他这么说是指自由主义是一种社会生活的联结方式,并有其自身规范的完整性,那么他的观点就是完全可以接受的。但是,不能由此错误地得出结论说,自由主义从历史上看就是自足的。如果本文的观点是正确的,那么自由主义在其对良善生活的理解中就融合了关于个人独立和爱国主义的亚里士多德式的、共和主义价值。

结　论

正如马克思所言,有时阐述问题的方式必须区别于提出问题的方式。在这篇文章中,阐述问题是从对一些有趣评论的解读开始,这些评论由一位重要的美国政治家发表:

> 在7月4日我们庆祝的不是依附日,而是独立日。每一个人的权利都被认为是独一无二的,包含着尊严和生命、自由以及追求幸福的神圣权利。同时,我们的独立也与宽容的精神相伴而行,[它滋养着]将我们团结为一个国家的纽带。最

〔1〕 威廉·高尔斯顿(William Galston):“捍卫自由主义”(“Defending Liberalism”,*American Political Science Review* 76,September 1982),第629页。

〔2〕 同上。

〔3〕 同上。

> 后,我们在这里要维护我们的自由,不仅是为了现在或是未来几年,而是永远。如果历史给我们留下什么教训的话:头脑简单的自满自足或者对我们的反对者心存幻想都是愚蠢的——这意味着对我们过去的背叛和对我们自由的虚掷……因此我恳请你们对那些将把美国置于一种军事和道德劣势的人提出抗议……我要求你们对那些阻碍你们为维护美国的强大和自由做出努力的企图提出抵制……我们今天面对的真正的危机是精神上的;从根本上说,它是一场对道德意志和信仰的考验。

> 我们正在重新创建一个充满生机与活力的国家,但是还有许多高峰等待我们去攀登。除非每一个美国人都能充分地享有自由、尊严和机会,就像我们与生俱来的权利一样;否则,我们就不会停下来。作为这个伟大共和国的公民,是我们与生俱来的权利。[1]

以上评论是由美国总统罗纳德·里根(Ronald Reagan)做出的。有许多原因促使我们认为它们是重要的,其中一个原因就是它们在实践中以日常的政治修辞形式阐释了共和主义与权利的自由主义综合论题。很少有人会否认里根所讲的正是波考克所界定的自由主义的语言。当然,尽管他不是在代表美利坚"合众国"的所有公民讲话,但他的确阐述了当今流行的对权利的自由主义信念,实际上就是神圣的私有财产权,更一般的说,就是自立的神圣权利。但是,也很少有人会否认他说的是共和主义的语言——独立、对腐败的警惕(无论是大政府的扩张和国家官僚"新阶级"的膨胀对自由构成的威胁还是共产主义者和恐怖主义者对自由的颠覆阴谋)、爱国精神、军事战备——和公民美德的语言。

这些语言——权利的语言和美德的语言——都是一种完备的自由主义意识形态不可或缺的组成部分,这种意识形态诚如高尔斯顿所言,是用

---

[1] 《纽约时报》(*The New York Times*),24,August 1984;22,July 1985;9,March 1983。

来为自由民主国家的实践辩护的。事实上,确实如此,正是自由主义的马基雅维里主义维度在这场前所未有的危机中起到支撑作用,无论是经济上的还是军事上的。

当代的社群主义者没有严肃地、批判性地考查自由主义的传统,这使他们得出了根本错误的结论,即道义论自由主义哲学家的蹩脚论证反映了自由主义本身松垮的道德基础。这种错误在麦金太尔的《寻求美德》中表现得尤为明显。他在批判罗尔斯(Rawls)和诺齐克(Nozick)的作为公平的正义观时指出,在日常的争论中,"A[一个典型的自由主义公民]站在他自己的立场上,抱怨不仅他有权拥有自己所挣得的,而且认为他付出了艰辛的劳动,因而那是他应得的"。[1]然而,麦金太尔没有注意到,这个非常典型的公民(而不是专业的哲学家)只是在表述资产阶级美德的实践规范,它不会因为分析哲学家们拒绝考虑它而变得不真实。

麦金太尔(正确地)拒绝了塔尔蒙、伯林以及其他人的观点,"他们从共和主义对公共美德的遵奉中看到了极权主义的起源",麦金太尔回应道"我希望对美德任何遵奉都能如此强大以至其本身就会产生如此巨大的影响"。[2]但是他所批评的那些哲学家们缺乏对美德的遵奉不应该混同于其实践上的无关性。没有什么比越南荒废的土地更能说明具有美德的自由主义公民是如何保护他们的"自由"和警惕"对共和国的威胁"了。在过去的两个世纪里自由民主国家打着爱国主义和公民美德的旗号实施了大量的暴力。

然而,我不想由此得出结论说,共和主义的语言完全就是自由主义的。很明显,我不是要对当代社群主义者对共和主义所做的毫无批判的乐观论述提出质疑,而代之以一种同样悲观的解读也是错误的。我认为共和主义是雷蒙德·威廉姆斯所说的"残留的习语"(residual idiom)[3]。它起源

---

[1] 麦金太尔:《追寻美德》,第232页。

[2] 同上,第221页。

[3] 雷蒙德·威廉斯(Raymond Williams):《马克思主义和文学》(*Marxism and Literature*, Oxford, 1977)第122页。正如他所写:根据定义,这种残留主要形成于过去,但它在文化的演进中依旧有效,而且不仅仅是——通常根本就不是——作为过去的一种因素,而且是当前的一个有效因素……它已经完全或大部分融入了主流文化之中。

于古希腊主流的意识形态,却在其最初得以表达的生活形式消失后继续存留。它的近代形式已经融入了主流的意识形态——即自由主义之中。然而,共和主义显然也另有其影响——马克思、马克思主义的列宁传统、无政府主义、尤金·德布斯(Eugene Debs)的美国社会主义以及当代的社群主义。[1]

因此,本文的现实意义并不在于,自由主义的批评者没有求助于共和主义的思想观念。单单乞灵于共和主义的语言和主题并不能构成对自由主义的批判。自由主义作为一种意识形态和一种社会生活方式,比当代的权利理论家或他们的社群主义批判者所认识到的更连贯、更具说服力。自由主义的批评者必须正视这种连贯性,并对自由主义的思想观念和制度采取一种理论的和实践的批判,揭示出自由主义的美德观念何以成为一个谜,其自由公民的社群何以成为一个海市蜃楼的原因。

Jeffrey C. Isaac, "Republicanism vs. Liberalism? A Reconsideration", in *History of Political Thought*, Summer 1988, Vol. 9, pp. 349 – 378.

---

[1] 对共和主义进行极端运用的例证可以参见尼克·萨维托(Nick Salvatore):《尤金·德布斯:公民和社会主义者》(*Eugene Debs: Citizen and Socialist*, Urbana, Illinois, 1982)。

共和主义对自由主义的批判*

[美]艾伦·帕顿/文　葛水林/译　彭斌/校

摆在当代自由主义者面前的一个重要问题涉及到任何特殊的价值是否应该与积极的公民身份和公民美德的生活相关联。一般认为,契约论的各种自由主义所持的答案是否定的,同时这种答案也体现了对两种不同观念的信奉。简而言之,第一种观念就是在指定调整社会基本结构的那些原则中,居于核心优先地位的是每个人应该享有广泛的消极自由。第二种观念是认为在消极自由和公共服务(public service)之间没有特殊的联系:假如自由被理解为对个体行为之外在限制的阙如,那么把自由等同于积极的公民身份和公民美德的生活是没有道理的。

当代自由主义的显著困境——这里的自由主义是指能够在一些著作中找到的那种自由主义,如罗尔斯和德沃金的著作中(我简单地称之为"契约论自由主义"[contractarian liberalism],或者有时就称之为"自由主义")〔1〕——业已因为它处理公民身份、共同体和公共服务诸善的方

---

* 我要感谢 Jessica Brown, Iain Hampsher – Monk, Mark Philp, Michael Rosen 以及埃克赛特大学(University of Exeter)和纳菲尔德学院(Nuffield College)政治工作室的成员;感谢编辑和两位匿名的审稿员对本文初稿提出的建设性批评。——原注

〔1〕 约翰·罗尔斯:《正义论》(*A theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1971);罗纳德·德沃金:《认真对待权利》(*Taking Rights Seriously*, London: Duckworth, 1977)和"什么是平等? 第2部分,资源平等"(What is Equality? Part Ⅱ: Equality of Resources, *Philosophy and Public Affairs*, 10[1981], pp. 283 – 345)。在近期的许多作品中,德沃金明确地批判了契约论,尤其见"自由主义平等的基础"(*Foundations of Liberal Equality*, in *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. Ⅺ, Salt Lake City: University of Utah Press, 1991, pp. 3 – 119)。我使用"契约论自由主义"(转下页)

式，受到了来自很多不同角度的批判。有一种反对声音就是从政治思想中抽取共和主义或公民人文主义传统来论证自由主义的主要错误在于对消极自由理想的狭隘信守。[1]尽管共和主义者并不必然敌视消极自由，但他们还是经常被看作是在推崇其他一些重要的价值，比如公民友谊、共享的理解、自治和同他人一道参与共同体的政治事务。[2]从这一点来看，为恢复共同体和公共服务的固有价值，跳出自由主义的框架去看这些以及其它一些善是重要的。

对这一自由主义批评的一个标准反驳就是认为它忽视了人的目标和价值的多样性。共和主义者认为某种单一的善——比如公民友谊或者自治——对每个人而言都是一种善，因此，他们似乎对差异缺乏敏感。虽然有很多人认为这是对共和主义传统与当代政治之相关性的一个决定性的反驳，但在过去的大约十年里，仍然有一些人试图通过证明这种持续的相关性在本质上多少有些不同来复兴共和主义传统。与其说共和主义传统是在挑战自由主义对消极自由的偏爱，还不如说在这种解释中，共和主义传统对这样一个问题提出质疑，即消极自由能否与对公共服务和公民身份的承诺分离。这些修正主义的共和主义者认为，积极的公民身份之所以应该得到重视，并不必然就是因为其本身就是善的缘故，而是因为它有助于维持一个自由的社会。我把这种修正主义的共和主义叫作**工具性共和主义**(instrumental republicanism)，[3]这既是为了同受共和主义传统

(接上页)这一标签是要表明我不是在一般性意义上谈论自由主义，同时也是为了便于和下文援引的昆廷·斯金纳在其关于共和主义的文章中所使用的术语保持一致。

[1] 例如，迈克尔·J.桑德尔：《自由主义和正义的局限》(*Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982)；"程序共和国与无牵无挂的自我"(The Procedural Republic and the Unencumbered Self, *Political Theory*, 12 [1984], pp. 81 – 96)。

[2] 例如，查尔斯·泰勒在"康德的自由理论"(Kant's Theory of Freedom, *Philosophy and the Human Sciences*: *Philosophical papers* 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 334 – 5)中概括的公民人文主义，亦参见约翰·罗尔斯：《政治自由主义》(*Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993)，第205 – 206页。

[3] 我得感谢理查德·贝拉米(Richard Bellamy)建议我使用这个说法。谢利·伯特(Shelley Burtt)对"亚里士多德主义的"德性政治和"工具主义的"(转下页)

影响的其它观点区别开来，也是为了强调其自身的显著特点，这个特点就是：它把公民身份和公共服务看作善是因为它们有助于消极自由的实现。[1]

接下来，我想考查和评价由两位有影响的当代作者——昆廷·斯金纳[2]和查尔斯·泰勒[3]所阐述与捍卫的工具性共和主义。工具性

（接上页）德行政治的区分与我对两种共和主义的区分是相似的，参见谢利·伯德："当代的德性政治：批评与建议"（The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal, *American Political Science Review*, 87[1993], pp. 360 – 368），第 360 页。

[1] 第三种共和主义的论证最近由菲利普·佩迪特（Phillip Pettit）在"消极自由：自由主义的与共和主义的"（Negative Liberty: Liberal and Republican, *European Journal of Philosophy*, 1[1993], pp. 15 – 38）和"城市的自由：一种共和主义的理想"（The Freedom of the City: A Republican Ideal, in A. Hamlin and P. Pettit, eds., *The Good Polity*, Oxford: Blackwell, 1989）中提出。按照我的理解，佩迪特的观点既不是要拒绝消极自由的理想，也不是要主张消极自由理想得以繁荣的一些临时条件。相反，他的主题是共和主义者对消极自由的构成有独特的看法：虽然自由主义者通常持有一种"现实中心的"自由观念（"realization – centred" conception of liberty，我在何种程度上受到干涉），但在佩迪特看来，共和主义者持有一种"弹性中心的"自由观（"resilience – centred" conception，我的自由在何种程度上免于干预，以适应事实上面临的各种差异）。在下面的论证中，我将不考虑佩迪特的观点，但是单就工具性共和主义而言，我认为它提出了自己独特的问题。

[2] 从 20 世纪 80 年代早期开始，昆廷·斯金纳已经在一些不同的文章中发展了他的共和主义论述，它们包括："马基雅维里论自由的保持"（Machiavelli on the Maintenance of Liberty, *Politics*, 18[1983], pp. 3 – 15）；"消极自由观的哲学与历史透视"（The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspective, in Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quenin Skinner eds., *Philosophy in History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 193 – 221）；"政治自由的悖论"（The Paradoxes of Political Liberty, in S. McMurrin, ed., *The Tanner lectures on Human Values*, Vol. Ⅷ, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 225 – 250）；"共和主义的政治自由理想"（The Republican Ideal of Political Liberty, in Gisela Bock, Quentin Skinner and Maurizio Viroli, eds, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 293 – 309）和"论正义、共同善和自由的优先性"（On Justice, the Common goods, and the Priority of Liberty, in Chantal Mouffe, ed., *Dimensions of Radical Democracy*, London: Verso, 1992, pp. 211 – 224）。

[3] 查尔斯·泰勒："答非所问：自由主义—社群主义的争论"（Cross – purposes: The Liberal – Communitarian Debate, in Nancy Rosenblum, ed., *Liberalism*（转下页）

共和主义是否就代表了对诸如马基雅维里这些古典共和主义者之观点的一种历史性精确阐释,这是有争议的;但是,我将在本文中忽略历史阐释问题。[1]相反,我的主要兴趣在于,工具性共和主义是否意味着对自由主义在公民身份和公民美德的态度上的一种改善?

不可否认,在语言和侧重点上,工具性共和主义与契约论自由主义是尖锐对立的。但是,这两种学说之间是否存在一种哲学上的关键分歧——一种能够唤起自由主义者注意的关键分歧呢?斯金纳和泰勒两人都认为存在着这样的分歧,虽然他们是出于不同的理由。在下面,我将说明并不存在这样的分歧。我认为工具性共和主义陷入了一种进退两难的困境:根据它的构建方式,要么在自由主义者与共和主义者之间不存在关键的分歧;要么即使存在这样的分歧,其中也没有一种分歧值得自由主义者关注。[2]

(接上页)and the Moral Life ,Cambridge,Mass. :Harvard,1989,pp. 159 - 182)。在他的其他一些著述中,泰勒是消极自由思想的一个批评者,特别参见"消极自由有什么错"(What's Wrong with the Negative Liberty, *Philosophical Papers* 2,1985,pp. 211 - 229)。然而,在"答非所问"中,泰勒从"包含消极自由在内的一个更为宽广的自由论域"出发,明确论述了他的"共和主义主题",参见第 171 - 172 页。在下面的第三部分中,我将更详尽地论证把泰勒视为"工具性共和主义者"的观点。

〔1〕 对斯金纳对马基雅维里阐释的批评,参见约翰·查维特(John Charvet):"昆廷·斯金纳论自由的观念"(Quentin Skinner on the Idea of Freedom, *Studies in Political Thought*, 2[1993],pp.5 - 16),查维特认为共和主义者,包括马基雅维里在内,持有一种积极的自由观念。我要忽略的另一个历史问题涉及政治思想史上是否存在两种截然不同的传统——一种是自由主义的,另一种是共和主义的,同 J. C. 艾萨克(Isaac)的"共和主义 vs. 自由主义"(Republicanism vs. Liberalism, *History of Political Thought*, 9[1988],pp. 349 - 377)一样,查维特也质疑了这一观点。

〔2〕 我自己对共和主义的批评可以和最近出现在期刊文章中的其他一些批评区分开来。例如,我并没有追随查维特,他在"昆廷·斯金纳论自由的观念"中认为斯金纳过于急躁地放弃了积极自由;我也没有像唐·赫佐格(Don Herzog)和谢利·伯特那样,认为工具性共和主义的主要问题在于如何在最初获得一个共和主义政权的"转变问题"(正如伯特所指出的,自由主义者也面临同样的问题),参见赫佐格:"共和主义者的一些问题"(Some Questions for Republicans, *Political Theory* ,14[1986],pp. 473 - 493),尤其是第 483 - 490 页;伯德:"当代的德性政治",第 363 页。

斯金纳叙述的工具性共和主义

斯金纳和泰勒所阐述的工具性共和主义存在足够大的差异，这使得分别考查他们的思想是合理的。因此，让我们先从斯金纳的叙述开始。依照斯金纳的观点，共和主义首先是对一个“自由国家”(free state)理想的信奉。如同一个自由的个体，自由国家是一个没有受到限制，但能够遵照自己的意志，也就是遵照这个共同体之所有成员的公共意志去行动的国家。[1]在斯金纳看来，共和主义者看重自由国家的价值是因为两类显著的理由：第一，自由国家比非自由国家更容易积聚财富和国家实力；第二，按照斯金纳的叙述，更重要的是，自由国家要比非自由国家更好地保证其公民的个人自由。[2]共和主义者在此虑及的自由乃是为自由主义者所珍视的一些常见的消极自由：譬如，它们包括个人安全和政治自由。按照斯金纳的说法，拥有这些自由，“仅仅是指不受限制地追求我们随意为自己确定的目标”。[3]

共和主义者认为，因为其公民的疏忽和冷漠，自由国家很容易败坏为非自由国家。当这一切发生时，为自由主义者和共和主义者所珍爱的消极自由就处于丧失的危险之中。这就确立了共和主义的核心问题，即去识别一个社会中避免腐败的危险并维持其自由制度的条件。[4]

共和主义者通过探索有助于保存自由的各种不同的政治安排和政策——通常包括法治和某种形式的民主自治——来处理这个问题。[5]共和主义者提出的独特主张——他们认为这个主张使他们超越了自由主义传统——强调政治参与和公民美德的作用。他们认为，公民积极地参与政治并受一种高层次之公民美德的驱动，是维护自由国家的一个必要条件。[6]除非公民积极地参与政治生活，否则他们会使其制度陷于停滞和腐化并最终丧失它们。并且，只有当公民是出于对一种共同善的信仰

---

[1] 斯金纳：“共和主义的理想”，第301页。
[2] 同上书，第301-302页。
[3] [4] 同上书，第302页。
[5] 同上书，第302-303页。
[6] 同上书，第303页。

和为高层次的公民美德所激励，而不是受一种自我利益的驱动时，这种参与才是可能的。纯粹自利的公民更愿意关注自己的私人事务，并在公共事务中搭便车。

让我们把那些积极参与政治并为高层次的公民美德所驱动的公民称为"好公民"(good citizen)。斯金纳的下一个问题就转向关注个人成为并维持好公民所依赖的条件。〔1〕在此，共和主义者强调社会制度在把人塑造成公民之过程中的重要性：人们置身于其中的社会制度培育了他们特定的态度与性情，共和主义者把这看作是个人成为并维持好公民的一个必要条件。〔2〕好公民的品格绝非个人与生俱来的，它们必须经过教育、日常习俗和文化实践的培养与熏陶；甚至在必要时，对个人的行为施加严格的管制。

因此，归纳这些主张，我们发现，至此为止，斯金纳的共和主义在于对消极自由理想的信奉以及对实现这一理想之条件的经验分析。共和主义者认为消极自由是一种值得追求的理想——但不是轻易就可以实现的理想。他们认为消极自由只有当个人都是好公民的时候才能实现，这就意味着个人必须积极地参与他们共同体中的政治生活，并为高层次的公民美德所激励。这种积极的政治参与和美德只有在那些用恰当的态度和性情去劝导个人的社会制度中才能被发现。

在对维持自由国家之条件的分析中，斯金纳总结出几个重要的规范性结论。他认为，最重要的是个人要有积极参与政治的责任。〔3〕然而，支持这一结论的确切理由从来没有得到清楚的说明，但似乎与以下的观点是一致的：既然我们都有理由生活在一个自由社会中，并且任何人都期望着这一目的并采取实现该目的的必要措施；那么，如果共和主义者上述概要的分析是正确的，我们大家就都有理由积极地参与政治生活。在某种程度上，生活于自由社会的目的优先于我们其它的目的，我们参与政治生活的理由也表现出类似的优先权，我们把它称之为**责任**。〔4〕事实上，参与责任的这种推理当然是站不住脚的，因为它忽略了一个常见的问题，

〔1〕 斯金纳："共和主义的理想"，第304页。

〔2〕〔3〕 同上书，第305－306页。

〔4〕 在"共和主义的自由理想"中，斯金纳也暗示了这样的论点，见第304、308页。

即没有哪个**特定**个人的参与对维护自由来说是必不可少的。我看不出它如何能摆脱这一困境，除非诉诸正义，或者将其植入更为严格的康德主义道德框架，求助于一种"原初状态"或其它类似的设计。〔1〕

共和主义者从他们对自由条件的分析中得出的第二个规范性结论是建议塑造和变革社会与政治制度，以鼓励个人获得保证他们认真履行其政治参与责任的公民美德。〔2〕虽然共和主义者对建立和维持一个自由国家持悲观态度，但他们否认这些完全超出了人的控制范围。人类能够塑造和变革他们自己的社会制度，反过来，这些社会制度又能够向个人灌输保持自由所必需的那些美德性的态度与性情。因为自由取决于公民身份和公共服务，所以为了培养和鼓励这些价值而如此构建社会制度是绝对必要的。

斯金纳的批评与自由主义的反驳

在大致考查了斯金纳的工具性共和主义之后，我现在想探讨一下斯金纳认为暗含于其文章中的对契约论自由主义的批评。我将指出他对自由主义的五种不同的反对意见，这些是斯金纳在对共和主义传统的思考中得出的。因为对共和主义的分析部分地存在于关于维持自由国家的一组经验性假设之中，所以人们可能会认为斯金纳与自由主义之间的差异是经验性的。〔3〕然而，可能除了第一个反对意见外，事实并非如此。相反，斯金纳

〔1〕 斯金纳可能持有类似的看法，但他把堕落（忽视我们共同体要求的倾向）说成"不过是理性的一种失败，没有认识到我们的自由得依靠我们投身于一种有德性的生活和公共服务"，见"共和主义的自由理想"，第304页。这里对"我们的"和"我们自己"这些词汇的运用使保存自由的这一主张变得异常含混。如果它是指我们单独每个人，那么，该主张就是错误的：任何特定个人的自由依靠我们投身于"一种有德性的生活和公共服务"是虚假的；然而，如果按照字面意思理解"我们的"和"我们自己"，那么关于自由的主张又很可能是正确的，但这时堕落似乎很难被**仅仅**看作是理性的失败。相反，它看起来似乎要么是集体理性的失败，要么是具有规范性成分在内的个人理性的失败。

〔2〕 斯金纳："共和主义的自由理想"，第305－307页。

〔3〕 从经验上验证共和主义某些假设的一个富有吸引力的尝试见罗伯特·D.帕特南等（Robert D. Putnam, with Robert Leonardi and Raffaella Y. Nanetti）：《让民主运转起来》（*Making Democracy work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Nj: Princeton University Press, 1993），特别是第四章。

批评意见的共同之处在于一种哲学上的主张，即契约论自由主义对一些特殊学说或思想的信奉使他们无法认真地对待维护自由的共和主义分析。在每一种情况下，我认为其批评都是失败的：就批评(i)、(iii)和(v)而言，自由主义者并没有信奉相关的学说或思想；虽然在批评(ii)和(iv)中，他们的确如此，但这不妨碍他们认真对待斯金纳的共和主义分析。

1. 自由主义对"看不见的手"学说的信奉

斯金纳谴责契约论自由主义者——这里他特别提到了罗尔斯——在个人自由何以能够维持的问题上最终取决于一种自鸣得意的"看不见的手"的学说。根据这一学说，"如果我们每个人都追求开明的自利……其结果实际上将是整个共同体的最大利益"。[1]

对共和主义传统的反思向我们展示了这种"看不见的手"的学说的问题所在，它忽视了自由制度的脆弱性，尤其没有认识到当这种脆弱性出现时对公民美德的需要。它忽视了工具性共和主义的根本洞见，即如果他们的制度要避免腐化和堕落，那么个人必须具备某些责任、美德、态度和性情。自由主义对"看不见的手"的学说的信奉有助于解释它对公民身份和公共服务之善的敌视。

然而，这一批评却与罗尔斯在《正义论》中阐释的两条不同原则发生了冲突。第一条是他的正义感原则：他认为正义社会的可能性条件之一是公民拥有一种有效的正义感，尤其是一个最高的秩序需要获得正义原则的支持。[2]如果没有这种尊重他人的动机，基本自由就得不到维持。罗尔斯认为，其理论的力量之一就在于它能够解释公民如何才能逐渐获得这种正义感。共和主义者可能会反对这种解释，但它完全不同于对罗尔斯信奉"看不见的手"的学说的指责。

第二条是正义的自然义务原则。罗尔斯认为，原初状态中的各方会理性地选择受支持和促进正义制度之义务的约束。[3]例如，这项义务可

---

[1] 斯金纳："共和主义的自由理想"，第304页。

[2] 罗尔斯：《正义论》，第454－458页，第474页，493页。

[3] 同上书，第333－337页。

以约束他们对法律的遵守，也可以约束他们参与政治的决定和他们的投票行为。

这两点都与斯金纳对“看不见的手”的解读相抵触。正义感对罗尔斯如此重要的原因恰恰就在于一个公正的社会体系不同于那种每个行为者都可以在其中追求他或她自己利益的自我调节的市场。〔1〕并且，原初状态中的各方接受支持和促进正义制度之义务的约束恰恰是因为他们承认自由和正义制度的脆弱性——准确地说，是因为他们承认“看不见的手”的学说的虚幻性。我们可以得出这样的结论：如果说工具性共和主义增进了自由主义对积极的公民身份和公民美德的理解，那不是因为自由主义信奉“看不见的手”这一学说。

2. 自由主义对权利优于义务的信奉

斯金纳的进一步批评是认为当代自由主义者——这里他特别提到了德沃金——错误地认为权利优先于义务。根据斯金纳的说法，契约主义者认为“我们必须首先寻求在我们自己周围设立一条权利线，把它们看作是‘王牌’，并坚持认为它们优先于社会义务的任何要求”。〔2〕相反，在共和主义者看来：

> 坚持把权利看作是王牌……纯粹是宣告我们作为公民的堕落。它也包含一种非理性的自我破坏行为。我们宁愿认真地对待义务，也不愿意试图规避其高于“社会生活最低要求”的任何事物，我们必须设法尽可能地全心全意履行我们的公共义务。〔3〕

契约主义者对权利首要性的坚持导致他们忽略了工具性共和主义的

---

〔1〕 正如罗尔斯在讨论“民主的经济理论”时提出，“因为没有任何宪法性的制衡系统能够成功地确立一只看不见的手，以引导整个过程实现一个正义的结果，所以一种公共的正义感在某种程度上是必要的”，见《正义论》，第493页。

〔2〕 斯金纳：“共和主义的自由理想”，第307页。

〔3〕 同上书。

观点：对自由的信仰要求我们拥有道德地追求公共服务和政治参与的终极目标。契约主义者忘却了如下一点：一种权利伦理，如果离开了一种相应的社会责任伦理，就无法构成自由制度与实践之自足体系的基础。

这一批评的问题在于斯金纳把权利先于义务的两种不同含义混为一谈。在第一种含义中，当且仅当权利在道德判断中占据正义的首要位置时，权利才能说具有优先性。言下之意就是，对某一安排或行动的一个良好论证是一个最终诉诸捍卫或促进权利的论证。当德沃金说我们的政治道德应该建立在权利而不是目的或义务的基础上时，他就是持这种见解的。[1]考虑到权利和消极自由之间的密切联系，很难说斯金纳会不同意这一点。依据德沃金的分类，由斯金纳重构的共和主义，不是以义务为基础的理论，而是以权利为基础的理论或者说仍然是以自由为基础的理论。

权利优先于义务的第二种含义是，如果通常的情况总是，我们拥有的权利是优先于义务的；那么，我们从未或者说几乎从未具有任何社会义务。这无疑就是斯金纳力图加以批评的观点，但它并不包含在德沃金的论证之中。德沃金承认我们拥有社会义务，只要它们是以权利为基础的，即其最终的正当性不是来自于目的或义务，而是来自于对权利的维护与捍卫。[2]正如德沃金指出的，这就使得这些义务纯粹变成“工具性的”，但是关于义务的这种工具性观点正是斯金纳重构的古典共和主义所倡导的。因此，在斯金纳和德沃金的立场之间，我找不到任何相关的差异，所以我认为这种批评是失败的。契约主义对权利优先性的坚持并没有妨碍它认真地对待由工具性共和主义者关注的观点。

3. 自由主义在法律观念上的缺陷

斯金纳从他自己对共和主义传统的反思中得出的另一批评就是，契约论者持有一种有缺陷的法律观念。契约论者赞同共和主义者的观点，

---

〔1〕 罗纳德·德沃金：《认真对待权利》，第 169 – 172 页。在他最近的坦纳讲座（*Tanner Lecture*）“自由平等主义的基础”中，德沃金似乎批判了政治道德的权利根基，转而赞成一种更加具有目标论色彩的观点。

〔2〕 参见对行为模式（codes of conduct）的评论，《认真对待权利》，第 172 页。

认为法律的强制对于维护个人的自由是必要的，但他们却错误地认为"法律本质上是通过强制他人来维持我们的自由"。[1]相反，在共和主义者看来，"法律不仅仅通过强制他人来维持自由，而且也通过直接强制我们每个人按照某种特定的方式行动来维持自由"。[2]斯金纳暗示，契约论者的法律观念阻碍他们赞同共和主义者的结论，即法律的正当功能或许就是强制和诱导我们做维持我们自己的自由所必需的事情。

作为这样一种法律功能的范例，斯金纳提到了宪法中的权力均衡这一共和主义学说和通过法律来鼓励公民为其共同体勇敢斗争的政策。这一批评是直接针对当代契约论者的，然而它也失败了，因为像罗尔斯这样的著者是赞成类似政策的，并且基于同样的理由。罗尔斯认为，一种多数裁决的程序能够合法地受到包括权力分离在内的"宪政机制"(mechanism of constitutionalism)的约束，只有这样的安排才能实现整个自由体系的最佳结果。[3]同样，他也认为，如果需要保护一个正义的共同体以反对可能会毁灭其自由的敌对力量，那么征兵就是正当的。[4]简而言之，罗尔斯并没有使用斯金纳将其与契约主义联系在一起的那种有缺陷的法律观念；对罗尔斯而言，法律的正当功能或许就是强制我们做维持我们自己的自由所必需的事情。

4. 自由主义对功利主义的敌视

斯金纳提出的第四个批评是自由主义对功利主义的敌视阻碍了它认真地对待共和主义的洞见，即对共同善的信奉是实现自由社会的一个必要条件。[5]比如，斯金纳指出，罗尔斯肯定了个人自由对于一切功利主义考虑的优先性——包括诉诸斯金纳称之为"整体福利"(general wel-

---

[1] 斯金纳："共和主义的自由理想"，第305页。

[2] 同上书。

[3] 罗尔斯：《正义论》，第229－230页。当然，"权力的均衡"(balance of powers)和"权力的分离"(separation of powers)是不同类型的宪政安排，但是，这种不同无论是对斯金纳的观点还是对我的反驳来说似乎都是不相干的。

[4] 罗尔斯：《正义论》，第380页。

[5] 该批评是斯金纳在"论正义、共同善和自由的优先性"一文中提出的。

fare)的优先性。由此,斯金纳得出结论,罗尔斯不会同意共和主义观点以共同善的名义提出的对个人自由的诸多限制,因为它们在本质上是诉诸整体福利的。罗尔斯不能允许个人被要求参与政治生活,因为这将违背他自己反对以整体福利的名义限制自由的主张。斯金纳论证说,既然罗尔斯的正义"要求追求个人自由的最大化",那么,"国家的基本职责就必须把自己对其公民的要求保持在一个可以接受的最低限度内"。〔1〕

斯金纳正确地指出,罗尔斯拒绝认可仅仅基于功利主义的理由而对个人自由施加的限制。在罗尔斯看来,原初状态中的某一方仅仅为了他人更大的利益而选择牺牲自己的自由是非理性的。然而,斯金纳却错误地认为这一论证妨碍了罗尔斯接受公民身份的诸种义务和对共同善的信奉,而这些都是共和主义者所珍惜的。在考虑是否强制他们接受这些义务时,原初状态中的各方所考虑的不只是对他人有利,而且也包括对自己有利,因为这些义务将有助于保障安全。后一种形式之利益的重要性是被斯金纳本人所含蓄认可的:他认为,不能接受我们的公民义务"纯粹就是理性的失败,不能认识到**我们自己的自由**取决于投身一种有德性的生活和公共服务"。〔2〕我的结论是,与自由主义对待权利、法律、"看不见的手"的态度一样,它的反功利主义并没有阻碍自由主义者认真地对待工具性共和主义者关注的那些问题。〔3〕

5. 对消极自由的误解

斯金纳多篇论文的一个中心主旨就是分析消极自由与历史上两种重要的自由观之间的关系。第一种自由观认为自由只有通过个人追求某些确定的目的和活动才能实现;第二种自由观认为在某些条件下,通过说服强迫某人实现自由是合理的。〔4〕

斯金纳认为思考消极自由的传统之一便是他所说的契约主义,它把

---

〔1〕 斯金纳:"论正义、共同善和自由的优先性",第215页。

〔2〕 同上书,第304页(重点为引者所加)。

〔3〕 罗尔斯最近的著作尤为清楚地表明他不希望抛弃共同善的观念,尤其见《政治自由主义》,第五讲,第7节。

〔4〕 参见斯金纳:"共和主义的自由理想",第294－295页。

这两种自由观都看作是前后不一致的而拒绝加以。在契约主义看来，消极自由存在于对个人行为之外部限制的阙如，因此它看上去似乎完全反对如下的主张，即个人只有在追求某些确定的目标和活动中才能享有自由；更不用说个人能够被强迫或强制而享有自由这样的主张了。

然而，斯金纳却认为共和主义的观点表明，在消极自由与公共服务甚或强制之间存在着比契约论者愿意承认的更加紧密的联系。正如我们看到的，共和主义者从其对自由条件的分析中得出了规范性的结论，即个人有积极参与政治的义务：在这个意义上，对消极自由的信奉赋予个人合理地追求某些确定的目的和活动以特权。考虑到我们自由制度的衰退倾向，同时考虑到德性和参与防止这种衰退倾向的作用，重要的是我们得承认我们参与的义务。忽视这一点将导致腐败。

而且，共和主义者还告诫说人类常常是缺乏理性的。正如我们业已看到的，鉴于这一原因，他们得出结论说：为了保护自由，社会制度所实施的强制或许是必要的。在此意义上，坚持消极自由观念和允许必要时可以强迫某人自由是前后一致的。

因此，斯金纳声称，契约论者误解了他们自己的核心概念——消极自由——的本质和意蕴。这种误解妨碍了自由主义者认真地对待共和主义者关于维护自由的告诫。

对这一论证，我首先想指出的是，在关于自由的这两种主张的阐述中，存在着一种严重的含混。其含混之处在于它们对自由提出的到底是**构成性**要求(constitutive claims)还是**工具性**要求？共和主义者是想说，只有当行为主体充分履行其公民义务，他们才被认为是自由的吗？他们是想声称，即使行为主体受到强迫或强制，他们也仍然被认为是自由的吗？它们都是关于自由的构成性要求。或者这两个主张仅仅是指某些确定的充分条件，满足这些条件即可以使行为主体处于某种与通常所理解的不同意义上的自由之中。

从他的讨论中，我们可以清楚地看到斯金纳并**没有**提出自由的构成性要求。〔1〕因为，这将导致他放弃对消极自由的信奉，而这正是他的共

〔1〕 参见斯金纳："共和主义的自由理想"，第302页。

和主义观点的出发点。相反,我认为斯金纳的观点是,契约论自由主义者被这种含混搞糊涂了,结果由拒绝自由的两种构成性要求进而拒绝自由的两种工具性要求。

因此,可以这样来概括斯金纳的批评:他断言自由主义者错误地放弃了自由的两种工具性要求,而这两种要求从共和主义的观点来看则是合理的。我希望我对斯金纳其它批评的讨论足以表明这一断言无法得到捍卫。自由主义者能够而且确实认为,自由的维护取决于共和主义者所强调的诸种条件。尤其是,他们认为除非个人拥有正义感并认可支持正义制度的义务,否则自由将不能得到维系。同共和主义者一样,自由主义者认为,为了保证个人做维持他们自己的自由所必需的事情,偶尔有必要借助法律的强制力量。这不是要否认,自由主义者与共和主义者在采取何种具体的必要的政策以维护自由方面可能存在分歧;它只是想表明,自由主义者与共和主义者在斯金纳的批评所指向的哲学抽象层面并不存在差异。〔1〕

我的结论是,斯金纳建构的工具性共和主义并不代表对自由主义在公民身份和公民美德之态度的一种改善,因为它没有在两种立场之间找到任何哲学上的根本分歧。在自由主义对待“看不见的手”、权利、法律、共同善或自由本身的态度中,没有什么可以阻碍它赞成工具性共和主义对公共事务和公民身份之重要性的理解。相反,像罗尔斯这样的自由主义者明确地假定——同共和主义者一道——我们必须具有一种正义感,我们有责任支持正义的政治制度和有助于保障我们不会放弃我们自己自由的法律安排。

---

〔1〕很难说斯金纳是否认为契约论者和共和主义者在具体的政策和立法层面存在分歧,因为对于共和主义的政策规划,我们从斯金纳那里知之甚少。共和主义的政策可能包括:(a)强制性投票;(b)把参与陪审团的思想扩展到其他领域;(c)鼓励参与共同体政治生活的邻里议事会和委员会的创设;(d)国家劳役;(e)一种能够培养良好公民的德性和某种程度的爱国忠诚的教育系统;(f)严禁侮辱国旗和国歌;(g)资助爱国节日和庆典;或(h)在政治体中创立和维护某种社会和文化环境,以保证最大程度的爱国忠诚。自由主义者可能会抵制某些建议(部分是出于我在下文第五部分将要探讨的原因),但不是像斯金纳认为的那样,是因为他们在原则上不能认可共和主义的论证。我要感谢一位匿名的评阅人向我建议工具性共和主义可能具有的某些实践性含义。

泰勒的重构

现在,我就转向工具性共和主义所面临的第二个困境。迄今为止,我已经指出,至少就这种观点的一种颇有影响的建构——昆廷·斯金纳的建构——而言,在共和主义者与当代自由主义者之间并不存在根本的哲学分歧。现在,我想考查工具性共和主义的另一种建构,我认为它确实与自由主义是冲突的,但我将证明自由主义者拒绝它是正确的。

我认为这一重构来自于查尔斯·泰勒的重要论文"答非所问:自由主义—社群主义的争论"。该文的主题之一就是:自由主义与社群主义之争的参与者们混淆了本体论问题、方法论问题与辩护性问题或说明性问题。在此,我想把这一主题放在一边不予考虑,转而考查泰勒提出的第二个主题(作为第一个主题的一种例证),即自由主义者没有充分认识到"共和主义论题"(the republican thesis)的含义,所谓共和主义论题就是泰勒所说的"爱国主义"是维持自由社会的一个条件。〔1〕

泰勒阐述的共和主义论题与斯金纳的工具性共和主义版本有许多共同的特征:两位作者都构想了一个与专制社会相对立的自由社会,并将它与保护消极自由的制度联系在一起;〔2〕二者都认为自由社会是一个脆弱的结构,只有当个人为某种态度与性情所激发时,它才能得以维持;〔3〕最后,他们都赋予法律和制度在激励和培养必要的公民美德与公民认同中扮演重要的角色。〔4〕

然而,泰勒却否认其共和主义仅仅是"工具性的",因而与斯金纳阐述的立场直接形成了对比。〔5〕泰勒的要旨似乎是:自由的维护要求个人

---

〔1〕 泰勒:"答非所问",第171-172页。

〔2〕 参见泰勒:"答非所问",第165、171-172页;斯金纳:"共和主义的自由理想",第301-302页。

〔3〕 泰勒:"答非所问",第171-175页;斯金纳:"共和主义的自由理想",第303页。

〔4〕 泰勒:"答非所问",第181-182页;斯金纳:"共和主义的自由理想",第305-306页。

〔5〕 泰勒:"答非所问",第170页,注释19。

不能仅仅将公民身份视为工具性的，而要将其本身视为一种善，这种善为是与他人共享的，是他们的认同与自我理解之不可或缺的要素。然而，泰勒的论述在一个重要的方面保留了工具性的特征，因此，我认为他夸大了自己与斯金纳的分歧。在泰勒看来，重要的是：个人将公民身份视为一种（非工具性的）善，不仅仅是因为它是一种善，而且是因为它有助于自由社会的维持。[1]这一被泰勒称作自由制度之“生机”（the viability of free institutions）[2]的主题正是一个工具性的观点：同斯金纳的论证一样，它是对公共服务和公民美德的一种辩护，但它又不同于更为传统的亚里士多德主义的观点，即公民身份是良善生活的一项本质性要素。

因此，在泰勒和斯金纳的共和主义之间有着明显的相似之处，但也存在着重要的差别，我这里想探讨的正是这些差别。最显著的一个差别就是，与斯金纳不同，泰勒指出，自由主义者能够并且确实在拥有共同善和公民忠诚的观念。泰勒认为，自由主义可能会这样来回应他的共和主义批评：

> 他的方案确实排除了一个社会所信奉的共同善，但根本没有否认存在一种对正当（right）的共同理解；它实际上需要这种理解。误解产生于“善”的两种意义。广义的善意味着我们追求的任何有价值的东西；狭义的善是指那些受到如此珍视的生活计划或生活方式。程序自由主义不能拥有狭义的共同善，因为社会必须在良善生活的问题上保持中立。但在更广泛的意义上，在正当的规则也能算作“善”的情况下，这里存在着一种格外重要的共享的善。[3]

---

[1] 马克·菲尔普（Mark Philp）很好地解释了这点，他认为斯金纳的论证暗含这样的观点：“即使公民美德对自由与安全而言是工具性的，一个国家的公民也不能这样认为，因为国家要求他们无条件地承诺，没有谁可以在要求和回报之间做出精确的计算”，参见马克·菲尔普：“论政治及其的腐化”（On Politics and its Corruption，Political Theory Newsletter，6[1994]，pp. 1－18），第13页。

[2] 泰勒：“答非所问”，第165页。

[3] 同上书，第172页。

虽然这是一个重要的让步,它与我在前文中提出的观点大体是一致的,但是由泰勒提出的两个更深层次的问题(这是斯金纳所没有涉及的)也许会终结自由主义者与共和主义者的划分。第一个问题涉及泰勒对"爱国主义"而不是对正义感或正义义务的强调;第二个问题来自泰勒的如下观点,即自由主义者一旦接受共和主义对保持自由的分析,就可能不得不放弃其关于中立性问题的信条。

在接下来的两部分里,我将依次考查这些问题。斯金纳对契约论自由主义的共和主义批评已经被证明是失败的,但仍然有可能的是,对工具性共和主义的重构可以对自由主义者提出更为有效的批评。实际上,我将把泰勒的论文解读为这样一种重构(当然还有其他方面)。我认为泰勒重构的工具性共和主义并不能改进自由主义对公民美德和积极公民身份的态度。我将详细加以探讨的这两个问题可能会带来自由主义者与共和主义者之间的真正分歧,但我将证明,无论在哪一种情形中,自由主义者拒绝共和主义的观点都是正确的。

公民美德与爱国主义

在我对斯金纳的探讨中,我论证了自由主义者能够并确实接受了至少是某种形式的工具性共和主义的主张,即公民美德是维护自由的一个条件。例如,罗尔斯就把公民拥有一种有效的正义感与认可一种支持和促进正义制度的义务看作是维护自由的一个必要条件。罗尔斯对这些学说的肯定足以表明,他并不赞同任何关于保持自由之自以为是的"看不见的手"的学说。

然而,共和主义者或许会反驳说,他们所指的公民美德不能被简化为一种正义感或正义的义务。罗尔斯着力强调公民对诸如自由与正义这些**抽象原则**的热爱与信仰,而共和主义者却认为公民的忠诚和身份认同必须直接指向某些具体的政治共同体。这种对工具性共和主义的精致化在泰勒的讨论中清晰可辨。在泰勒看来,公民美德本质上就是"爱国主义",因此,它是"以在一项特殊的共同事业中对他人的认同为基础的"。根据泰勒的看法,爱国主义是指"我没有致力于捍卫随便哪一个人的自由,而是感受到在

我们的共同事业中对我的同胞的血肉相连的情感”。〔1〕

带着这样一种爱国主义观念，对契约论自由主义的共和主义批评可以做如下的修正。既然认为有足够多的人会被所有人的正义与自由这一普遍的承诺所激励是幼稚的，那么为了保持自由，人们至少应该为更加切实可行的关乎他人的爱国主义承诺所激励。自由主义者的错误在于，他们自以为是地假定人们将拥有一种有效的正义感，从而完全忽视了爱国主义的不可或缺。简而言之，自由主义者忽视了爱国主义对维持自由社会的必要性。

我不能断定泰勒试图对契约论自由主义者做出这样的批评——他把爱国主义与“对普遍原则的非政治的忠诚……这一现代权利伦理的核心”〔2〕相对比，而不是（明确地）与罗尔斯的正义感思想相比较——但不管怎么说它是值得探讨的，因为它似乎是对我在前文第二部分中为契约论者所做之辩护的一种共和主义的自然反应。认为契约论自由主义忽视了爱国主义的重要性，这是一个有效的反驳吗？

这一反驳的问题在于，如果对自由与正义这些抽象原则的信奉被等同于罗尔斯的“正义感”，那么它与爱国主义之间的对比也许就被夸大了。这部分是因为像罗尔斯这样的自由主义者并没有假定我们的正义感直接指向的是“随便哪一个人”（就像泰勒所说的），而毋宁仅仅指向与我们一道从事罗尔斯所谓的“为了共同利益而同甘共苦之事业”的那些人。〔3〕虽然指向其它国家之公民的正义感并没有被这种表达所排除（在我看来，这是恰当的），但是罗尔斯对他称之为“基本结构”的强调却暗示我们首先关注的可能还是我们的同胞公民。

更重要的是，这种对比之所以被夸大了，是因为爱国主义本身能否与对抽象原则的信仰完全分离仍然是大可商榷的。正如泰勒所强调的，爱

---

〔1〕 泰勒：“答非所问”，第166页，亦参见第176页。

〔2〕 泰勒：“答非所问”，第166页。

〔3〕 我认为这就是罗尔斯的看法，他说一种正义感“引导我们接受适用于我们的，并且我们和我们的伙伴已经从中受益的公正制度”，《正义论》，第474页；亦参见《政治自由主义》，第一讲，第三节和艾伦·吉伯德（Allan Gibbard）：“构造正义”（“Constructing Justice”，*Philosophy and Public Affairs*，20[1991]，pp. 266－269）。

国主义的情感离不开这样的感觉，即参与并投身于一项通常为特定的价值、理想和目标所限定的“共同的事业”。[1] 比如，“就美国而言”：

> 存在着对“美国生活方式”的广泛的认同，即对共同身份和历史的共享感，**它是由对某些特定理想的信奉来定义的，这些理想在《独立宣言》、林肯的葛底斯堡演说以及类似的文件中得到了著名的表达**，而这些文件的重要性又来自于它们与这种共同历史上的某些关键性转折联系在一起。[2]

按照这种观点，一个美国的爱国主义者将因为与其公民同胞一起参加了一项共同的事业——提出并捍卫自由、平等这类“美国人的”理想——而感受到团结的纽带。根据对爱国主义的这种理解，很难看出在共和主义者和罗尔斯这样的自由主义者之间有任何严重的分歧：大家在主要的观点上是一致的，即如果一个自由社会要维持的话，必须“投身于特定的理想”，如自由和平等的理想。

对此，一个固执的共和主义批评者或许只能做出如下的回应：对一种自由主义的或宪政的爱国主义的构想无法独立解决前面提出的可行性问题。正如认为有足够多的人会被所有人的正义和自由这一普遍承诺所激发是幼稚的一样，认为一种自由主义的爱国主义将赢得足够多的支持以维护自由，同样是不现实的。相反，可行的是一种与特殊的历史制度、传统、文化、语言和（或）种族相联系的爱国主义，而这显然不会轻易地被罗尔斯的正义感所同化。因此，更深层的共和主义反驳认为，自由主义者忽视了这种形式的爱国主义——我称之为**非自由主义的爱国主义**——对维持自由而言是必不可少的。

在这一点上，我认为自由主义者坚守他们的立场而不是试图采纳共和主义的观点是明智的。其部分原因在于我怀疑自由主义的爱国主义是否真的如反对意见所认为的那样毫无可行性。在此，人们只要考虑一下

---

[1] 泰勒：“答非所问”，第 174 和 178 页。

[2] 泰勒：“答非所问”，第 174 页（重点为引者所加）。

泰勒提到的美国的例子,或者加拿大人对他们新的《权利和自由宪章》(*Charter of Rights and Freedoms*)的强烈信念,或者如乔尔·范伯格(Joel Feinberg)所指出的,人们在阅读一些伟大的自由主义文本——如密尔的《论自由》——时所受到的鼓舞。[1]既然这些例子表明自由主义的爱国主义是可行的,那么,认为非自由主义的爱国主义是维护一个自由社会必不可少的观点就是错误的。

而且,人们也许会质疑非自由主义的爱国主义是否真的有助于维护一个自由社会。我们可以考虑如下两个例子。在第一例子中,激发公民爱国热忱的共同事业是反对共产主义。这样一种爱国主义不仅不能防止对许多公民自由的压制,或者对其他国家公民之生活和自由的侵犯;相反,如果反对共产主义的胜利是迫在眉睫的,这种爱国主义还会积极地鼓励它们。就此而言,它几乎无法维护自由。在第二个例子中,如果爱国主义劝阻人们不要把他们的忠诚和支持转向那些比自己的政治制度更能有效抵制对他们自由之威胁的制度,那么非自由主义的爱国主义将给维护自由造成进一步的危害。例如,如果英国人不是那么依恋于他们的政治传统和制度,那么他们可能更倾向于认同欧洲的制度、国际工会、联合国或者国际特赦组织、绿色和平组织等团体。可以想像对这些制度的认同将提高它们的效率,使它们比当前的设计更加成功地保障英国人的自由。

援引这些孤立的事例来反驳非自由主义的爱国主义,似乎是不公平的,因为提出一些例子来反驳自由主义的爱国主义也是可能的。但是,一个总的观点是这些例子都打算阐明的:因为他们效忠的对象是根据自由来定义的,所以自由主义的爱国主义者对压制自由的反应是义愤,对进一步捍卫自由之机会的反应是热忱。只要各种集体行动的问题能够得到克服,那么这些反应就会引导他们按照有助于建立和维持一个自由社会的方式(例如,投票、游行示威等)去采取行动。相反,对非自由主义的爱国

---

[1] 乔尔·范伯格:《刑法的道德限制,卷4:无害的错事》(*The Moral Limits of the Criminal Law*: *Volume* 4: *Harmless Wrong - Doing*, Oxford: Oxford University Press, 1988),第111页,范伯格也认为美国人的爱国主义是我称作"自由主义的爱国主义"的一个案例,见第111-112页。

主义而言,把公民的动机和维护一个自由社会联系起来的因果机制仍然是不清晰的,因为公民忠诚的对象与共和主义者宣称的爱国主义要实现的目标(维持一个自由社会)是不同的。压制自由和增进自由的机会本身不会激励非自由主义的爱国主义者,因此,这些情形不会唤起他们与自由主义的爱国主义者同样的义愤和热忱。

爱国主义、中立性与正义

现在我想探讨一下对契约论自由主义的共和主义批评的最后一种重构。对于我对非自由主义的爱国主义的处理,工具性共和主义者可能会有如下的反应。不可否认,非自由主义式的爱国主义对维持自由来说不是必不可少的,并且在某些情况下,甚至在这方面起到相反的作用。但实情依然是,在一些社会(也许并不是所有的社会)中,相当比例的公民事实上强烈地认同这样一些目标,例如维护文化和语言、捍卫传统和习惯等等。在这些社会中,国家尽其所能地保护和促进这些可疑的文化和传统是非常关键的,倘若它不这样做,并且存在着对文化和传统的侵蚀,那么就很可能导致针对国家的对抗性反应,而这将危及它所支持的自由制度。

对共和主义反驳的这种陈述把我引向第二个问题,在泰勒关于共和主义的讨论中它可能导致共和主义者与自由主义者之间的分歧——即中立性问题。在接近文章的结尾,泰勒论证说认真对待共和主义对自由社会之生机的条件分析,在某些社会的背景中,将迫使自由主义者放弃国家在关于良善生活的问题上必须保持中立的学说。[1]假如共和主义的分析是正确的,那么国家不可能在爱国者和非爱国者或重视政治参与的人群和不重视政治参与的人群之间保持中立。同时,国家也不可能在维持和促进作为公民爱国忠诚之不可或缺的组成部分的具体历史制度、文化和传统中保持中立。根据泰勒的看法,在这些方面坚持中立性的自由主义制度是自毁长城。

通过分析存在于魁北克语言和文化中的持续冲突,泰勒解释了中立性与自由社会的生机之间的明显冲突:

---

〔1〕 泰勒:"答非所问",第176－177页,第181－182页。

> 像魁北克这样的社会别无选择,只能致力于保护和促进法语文化和语言,即使这样做会对个人的自由做出某种限制。它不能使文化-语言的定位成为一桩无关紧要的事情。无视这种要求的政府不是没有对大多数人的意志做出反应,就是表明一个社会已经如此伤风败俗,以至于爱国主义忠诚的有效性趋于瓦解。无论是哪一种情形,自由主义民主的前景都是不容乐观的。〔1〕

尽管这一段文章不无含糊之处,但他似乎在发出这样的警告,如果不采取这种文化-语言政策,自由民主将可能崩溃。他继续指出,对于在一个像魁北克这样的社会里维持自由所做的反思将引导我们对自由主义的契约论模式提出严厉的质疑。契约论自由主义的失败,是因为它既想保持中立性的信条,又想保证自己的生存。在一个像魁北克这样的社会里,这些目标是背道而驰的:保证自由主义制度生存的唯一途径就是放弃中立性。〔2〕

自由主义者应该如何回应工具性共和主义的这种批评呢?我认为对泰勒的观点可以做如下两点回应。首先,那些肯定中立性信条的自由主义者(如罗尔斯)并没有普遍地按照泰勒的批评所揭示的方式来理解这一信条。其次,即使把这种被误解的中立性概念放在一边,泰勒的例子最多只能表明自由主义者在这个案例中放弃中立性的主张;它并没有证明中立性不是正义的一个要求(这在本质上就是罗尔斯这样的自由主义者所主张的)。让我对这些观点试着做进一步的阐释。

第一点很容易阐明。泰勒论证的问题出在他采用了一种为自由主义者所拒绝的中立性概念。它采用的是一种绩效或后果论的中立观(a success or consequentialist view of neutrality),而事实上,自由主义者通常赞成一种根据行为进行推导(reasons - for - action)或基于正当性(justification

〔1〕 泰勒:"答非所问",第182页。

〔2〕 同上。

-based)的中立观。他们关注的是,证明其政策正当性的理由不应该诉诸任何以特殊的善的观念具有的真理或更高的价值。[1]泰勒提出的推进特殊文化与语言的共和主义政策没有诉诸更高的价值,而是诉诸它们有助于维护自由这一优点;因此,它没有违背得到恰当理解的中立性概念。

不过,我认为泰勒正确地指出,自由主义者应当关注他为相关政策提供的共和主义辩护。问题不在于中立性,而在于对那些为少数文化之成员提供的自由和机会的限制和否定。如果自由主义者能够确信对一种文化-语言框架的保护是一个正义问题,那么他们可能愿意赞同这一政策而置其内涵于不顾。但是我认为他们会拒绝泰勒为这一政策提出的**共和主义论证**。

这就把我带到了我想对泰勒的论证做出的第二个回应。泰勒的设想是,除非政府采纳一群人支持的政策,否则他们可能导致自由民主制度的崩溃。不论这种崩溃是由广泛的冷漠引发的,还是由反民主的组织或政党得到的支持引发的,它显然牵扯到个人不愿支持自由民主制度,从而不能履行其公民义务。我认为,鉴于这一原因,像罗尔斯这些人就会把泰勒的设想归之于他所说的部分服从理论(partial compliance theory):它仅仅是由共同体某些成员的正义感不能有效发挥作用引起的。相反,中立性的信条属于完全服从理论。[2]因此,在罗尔斯这些人看来,泰勒的反驳是失败的,因为它把完全服从理论的反例错误地置于部分服从的情境之中。至少,泰勒没有向我们解释,为什么要拒绝罗尔斯对正义的完全服从理论和部分服从理论的区分。

因为我们认为无论如何保护语言和文化是一个重要的目标,甚至可

---

[1] 关于这一区分的一个极好的讨论见约瑟夫·拉兹(Joseph Raz):《自由的道德》(*The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1986),第114-115页;在《政治自由主义》,第五讲,第5节中,罗尔斯明确赞同"根据行为进行推导"的中立性概念。

[2] 关于完全服从和部分服从理论的区分,见罗尔斯:《正义论》,第245-248页。

能是一个关于正义的问题，所以泰勒的论证在直觉上具有某种感召力。[1]事实可能确实如此，但要看到共和主义的论证并没有为这些建议的正义性增加任何东西，完全可以设想一个种族主义者占多数情况下的类似论证。或许这个多数派会认为最近的一些移民群体夺走了他们的饭碗，如果政治系统不能对他们特殊待遇的要求做出反应的话，他们将不再眷恋自由政治。可以设想，从保护自由的角度来看，应该慎重考虑对他们的要求做出让步，但我们确实没有想到，这是对有意安排之正义性的一个良好论证。这会把正义与妥协相混淆。[2]就正义而言，自由主义者强调权利的首要性是正确的；就其不同意这一点而言，共和主义是没有吸引力的。

结　论

本文认为工具性共和主义陷入了进退维谷的两难境地。就其不同于自由主义而言，既然它纵容不正义，并支持一种非自由主义的爱国主义，那么自由主义者就应该拒绝这一学说。然而，它在这些问题上与自由主义又有一致之处，因此它也具有某种合理性；但它无法成为自由主义公民观和公民美德的截然不同的替代性观点，因而只能以攻击一个假想的对手而告终。

我的结论是，如果说自由主义忽视了公民身份和公共服务的善因而是有过错的，那么并不是因为工具性共和主义揭示的那些原因。同时，如

---

〔1〕 提出一种理论框架，用自由主义的正义理论来包容这些考虑的一个有意义的尝试，见威尔·凯姆利卡（Will Kymlicka）：《自由主义、共同体与文化》（*Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Oxford University Press, 1989），特别是第 7 - 9 章；亦可参见泰勒自己在"共享的与分歧的价值"（"Shared and Divergent Values", in *Reconciling the Solitudes*, Montreal and Kingston: McGill - Queens University Press, 1993, pp. 155 - 186）一文中的讨论，特别是第 175 - 176 页。

〔2〕 约瑟夫·卡伦（Joseph Carens）很好地辩明了这点，见"移民与福利国家"（Immigration and Welfare State, in Amy Gutmann, ed., *Democracy and the Welfare State*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988），第 229 页。正如卡伦在讨论反对悲观的移民政策的可能性时指出："极为重要的是区分对一种根深蒂固的、强大的偏见之必要的策略性让步和对一种重要的、可敬的价值的合法辩护"。

果共和主义者认为我们对公民身份的忽视使我们享有的自由处于危险的境地是正确的话(而我对此表示怀疑),那么这并不是因为我们生活在自由社会中这一事实。

Alan Patten, The Republican Critique of Liberalism, in *British Journal of Political Science*, Jan. 1996, Vol. 26, pp. 25 - 44.

自由主义的和共和主义的自由观

[美]查尔斯·拉莫尔/文　应奇/译

在最近几年中，对于古典共和主义的兴趣出现了引人注目的高涨。在这种共和主义复兴的不同潮流中，我相信最重要的是通过马基雅维里和他的《论李维的前十书》把自己追溯到古代罗马政治思想的潮流。它是昆廷·斯金纳的一系列重要的历史研究的主题，〔1〕而在盎格鲁－美利坚世界中，菲利普·佩迪特是这种潮流的最有抱负的理论家。实际上，共和主义的政治生活模式已经在他那里得到了以前从未得到过的详细解说。他的《共和主义》一书是一部里程碑式的著作。

除了少量细微的差别，斯金纳和佩迪特对于共和主义传统中具有持久重要性的东西实质上有同样的看法，这就是它对于自由的理解。在这一点上，第三位当代新共和主义者莫里奇诺·维罗里也与他们站在一起。〔2〕我相信，他们三位一致提倡的共和主义自由理论代表了对于我们的政治思维的无法估量的贡献。同时，我也相信，他们并未恰当地理解他们的成就的真正特质。由于佩迪特是这个阵营中最为系统的思想家，我一开始主要是根据他提供的说法展开这种新共和主义，尽管我也将按我自己的方式渲染某些观点，这是为了表示我在很大程度上同意他们的观点。但我的最终目标是考察这个运动与现代自由主义的可疑关系。

---

〔1〕 关于他最近的研究，参见 Skinner, 1998。

〔2〕 他最近的著作是 Viroli, 2002。

三种自由概念

新共和主义事业的核心是佩迪特和其他人所谓“无支配”的政治自由观念。根据这种观点,只要我们并未发现自己处于他人的支配之下,屈从于他们的意志并从而受到他们的欲望变化的影响,我们就是自由的。这种观念可以追溯到罗马法,根据罗马法,自由人就是一个与奴隶不同,不会感到自己处于主人控制之下的人。但在16和17世纪的共和主义传统中,它的含义扩大为一种综合的政治理想。1683年由于叛国罪被处决的伟大的共和主义思想家阿尔杰农·西德尼写道,“唯当独立于他人的意志时,才有自由可言”(Sidney 1996: 17)。

首先我们会注意到,这种自由概念指的是我们置身其中的一种**条件**,也就是一种我们并不仰人鼻息地生活的条件。它并不意味着能力的**行使**,因此,它尤其不是指一个个人或共同体对它自身存在形态行使的控制。说明这种区分的另一种方式存在于以赛亚·伯林在他1958年的经典论文《自由的两种概念》(重印在 Berlin 1969:118 - 172)中运用的范畴。无支配的自由观念形成了一种“消极的”而不是“积极的”观念。一般来说,把自由等同于一种条件蕴涵着把它等同于不出现那些被认为严重缩小一个人的可能性的因素,而在目前的情形中,其缺席被认为对于自由至关重要的因素就是生活在另一个人的意志的支配中。就自由本身而言,对于要用支配的缺席所保证的可能性来做什么,并未置一词。

因此,无支配的自由并不像常常被积极地定义的自由那样存在于理性的自主或民主的自治。它更不是指据认为我们可藉由实现我们真正的本性或表现我们更高级的自我的活动,积极的自由观常常会导致这种结论。摆脱主人支配的自由并不意味着做自己的主人,因为这是一种人们可以用各种方式享有的条件,例如把他们自己交给激情去统治(当任由权力摆布时,激情是危险的)或让自己接受他们自己的理性的统治。

积极的自由观并不是没有它们的合理性,而且我下面将回到这一点上。但在佩迪特和我看来,它们似乎太狭隘了,不足以把握我们当作政治自由来珍视的全部内容。一个自由的人的自由存在于向他开放的可能性的性质和程度。他们的自由不限于他们对民主自治的参与,而且它不必

包含按照他们自己设计的计划“自主地”地塑造他们的生活。政治自由最好被理解成一种指代存在的条件的“消极”概念，而不是指代一种特定活动的“积极”概念。

不过，无支配的自由还是从根本上不同于伯林自己倡导的对消极自由的理解。事实上，佩迪特的一个最重要的贡献就在于拓宽了理论选择的范围。伯林所理解的消极自由是一个行动的领域，个人在这个领域内可以做他们想做的事而不会受到他人的干涉。与他之前的霍布斯和边沁一样，他把个人自由看作实际障碍的缺席。霍布斯宣称，“自由人指的是在其力量和智慧所能办到的事物中，可以不受阻碍地做他所愿意做的事情的人”，而伯林明确地赞同这个定义（Hobbes 1968：ptII，ch. 21，para. 2；Berlin 1969: 123n. 3）。[1] 的确，伯林告诫说，不应当认为一个人的自由在于**实现他的欲望**的障碍的缺席。这种定义会承认一个人仅仅通过压制他不能满足的欲望就可以增进他的自由。毋宁说，与判断一个人的消极自由程度有关的障碍应当被理解成对他的**可能性**的障碍，例如放置在他可以选择的前进道路上的路障（Berlin 1969: 139）。[2]

尽管如此，在根据实际的干涉即使因此而被限制的是我们的可能性定义我们的消极自由方面，伯林并未犹豫。因此，即使另一个人可以侵占他们的计划（现存的或可能的）而又决定不这样做，人们也必须算是自由的。伯林曾经说，消极自由不会受到专制政体的损害，只要专制者碰巧是仁慈的，而且对他的臣民采取一种纵容的政策。在保住自己的所有政治权力的同时，这种统治者也许会网开一面，听任他的臣民有随心所欲地追

---

〔1〕 也可参见*Leviathan*, pt 1, ch. 14, para. 2, 霍布斯写道：“‘自由’这一语词，按照其确切的意义来说，就是外界障碍不存在的状态。”关于边沁对自由的理解，可参见 Bentham, 1970: 253：“根据强制——所谓不存在就是指强制的不存在——可能来自的方向，自由于是就有两种或者甚至更多种。”也可参见他1776年给 John Lind 的信，Pettit, 1999: 44 引用了这封信。他在那里认为“自由的观念本身并无积极的含义：它仅仅是一种消极的观念；因此，我将它定义为‘不受制约’”。

〔2〕 也可参见同中的“导论”，pp. xxxviii – ix。John Gray 很好地阐明了这一点，他认为，与霍布斯和边沁形成对照，对伯林来说，消极自由并不在于不受阻碍地追求一个人的欲望，而在于“在不受他人妨碍的选项之间的选择”。伯林的观念背后是“通过做出选择自我创造”的观念。

求他们的各种计划的很大程度的自由。[1]

佩迪特对此提出异议,在他看来,只要人们是在暂时是好脾气的,但任何时候都可以改变他的想法和政策的君主的掌控中追求他们的计划,认为他们那时仍然是自由的,这就确实是一种错误的看法。同样,工人有一份工作而且衣食无忧,但他们除了为一个雇主工作别无选择,而虽然这个雇主也许是好心好意的,但在任何时候都可以关门或把他的企业迁到别处,那么这些工人也并不是自由的。自由确实蕴涵实际的干涉和掌握在别人手中的可能的干涉的缺席。

按佩迪特的补充,更为准确地说,自由在于免除所有这类任意的干涉。这是因为,假定我们生活在一个公正的法律所统治的社会中:我们当然不可能在我们的事务上免于所有的干涉。即使在这样的社会中,国家也必定随时准备阻止和惩罚任何违法行为。问题在于,在任意干涉的威胁已经消失的地方,这种条件标志着一种质的差别。法治并不是在拿一种支配交换另一种支配,就好像它的效用在于为我们提供了比生活在专制统治或根本没有规则的状况下("自然状态")更大的自由、约束相抵的净余额。因此,佩迪特坚持认为,当公正法律的权威取代特定个人的意志时,支配就走到了终点。

因此,作为支配之缺席的自由在两个方面与任何像伯林那样把消极自由与障碍之缺席相等同的观点不同(Pettit 1999:22ff.)。一方面,没有任何实际的干涉也可以出现支配。我们的自由可以被我们依赖于他人的善意这一简单的事实所剥夺,因为他们干涉我们生活的权力可以如此巨大,以至于即使他们不去行使它,我们发现自己也被迫去预期他们可能的行动,修改我们的计划,并讨好他们。另一方面,不是每个干涉行动或干涉的威胁都构成支配。如果公正的法律具有通过制约别人的专断意志使我们自由的功能,那么它们对我们行为的影响以及它们施加的禁令并不等同我们自由的减少。

正是基于后一种理由,可以把自由的两种"消极"观念最有效地区分

---

[1] Berlin,1969: 129:"一个开明的专制者允许他的臣民享有大量个人自由,这是完全可以理解的"。

开来。对于霍布斯和边沁以及追随他们的脚步的那些人来说,每一种法律本身都削减了我们的自由,即使它的目标是防止随着法律的缺席而发生的自由的更大丧失。伯林自己明确地这样认为。他写道,"法律总是一副'镣铐',即使它保护你,使你免于被比法律更沉重的链条拴住"。类似地,"每一种法律在我看来都剥夺**某种**自由,虽然它也许是增进另一种自由的手段"(Berlin 1969:123 n. ,xlix)。根据这种观点,公民自由,我们在政治社会内部享有的自由,也就是法律未规定之处,因为所有法律本身都是一种侵犯,而自由开始于法律终止的地方。正如霍布斯所云,"臣民的自由只有在主权者未对其行为加以规定的事物中才存在。"或者说,"自由……取决于法律未作规定之处。在主权者未以条令规定的地方,臣民都有自由根据自己的判断采取或不采取行动"(Hobbes 1968:ptII,ch. 21, para. 6 and para. 18)。〔1〕

相反,根据共和主义的观念,法律和自由并不是内在对立的。它们的关系的确切性质取决于所说的法律的特质。就公正的法律使我们摆脱了事物的自然过程否则就会加诸我们的支配而言,它们构成了自由的可能性条件,而不是它的对立面(Pettit 1999:35;Viroli 2002:9)。马基雅维里如是概括这个论点:

> 不论贵族还是平民,前者执行的是奴役制,后者则是行为放肆。都只是在名义上尊重自由,实际上他们既不愿服从法律,也不愿服从行政长官。不过,当一位既善良又英明而且又有势力的公民出现……由他制定出能够平息或约束这些互相敌对的倾向的法令从而防止他们闯祸的时候,这样的政府才可以算得上是自由的。(*Istorie fiorentine*,IV. 1)

〔1〕 在第二个段落中,霍布斯实际上是在谈论臣民的那些"其他的自由",它们不包括下列自由,凭着这种自由,他可以在不违背正义的情况下拒绝服从主权者关于不捍卫他自己的身体的任何明确的命令。霍布斯坚持认为,这后一种自由是一种决不能在进入市民社会时让渡出去的天赋自由。

自由与自治

根据这些初步的观察,有一点应当是清楚的:尽管无支配的自由观念与自主的“积极”自由观念不同,它仍然为民主自治制度提供了一个自然的理据(Pettit 1999:8,183ff.)。公民的普遍参政权和公民对政治生活的广泛参与提供了最好的保证,它们保证法律是公正的,而不是为特殊利益和权力集中在私人手里服务的。对于把自由的本质看作干涉的缺席的那些人来说,自由与民主或自治之间并不存在这种内在的联系。正如我们所见,对他们来说,广泛的自由是可以与少数人的统治并存的。当伯林宣称“(我)所谓自由与民主或自治无论如何没有什么逻辑联系”(Berlin 1969:123 - 130)时,他表现了令人赞叹的一致性。他从无干涉的自由概念所做的引申与霍布斯在《利维坦》的一个著名段落中的(明确地针对同时代的共和主义著作家)评论是若合符节的:

> 现在路加城的塔楼上以大字特书自由二字,但任何人都不能据此而作出推论说,那里的人比君士坦丁堡的人具有更多的自由……不论一个国家是君主国还是民主国,自由总是一样(Hobbes 1968:ptII,ch.21,para.8)。

对于霍布斯来说,正如对伯林一样,自由取决于实际干涉的缺席,不管法律所代表的对行为的限制的根源为何。

一旦自由被理解为支配的缺席,它与民主观念的关系就完全改变了。然而我们同样要记住,这种观念并不意味着把自由等同于自治的行使。它所鼓舞的共和主义理论——佩迪特称之为“新罗马”理论(这部分地是因为它的早期现代的倡导者如此频繁地利用马基雅维里的《论李维》)[1]——因此就与也自名为“共和主义”但接受积极自由概念影响的政治思想的另一分支具有大相径庭的面貌。佩迪特恰当地把共和主义

[1] Pettit 在 Pettit 1998:73 - 96 中引入了共和主义传统的新雅典式版本与新罗马式版本之间的区分。

思想的这另一个版本称作“新雅典式的”，而且他认为诸如汉娜·阿伦特和迈克尔·桑德尔这样的著作家是它的典型体现。由于常常援引一种高度理想化的希腊城邦观念，这些著作家表达了对于“古代人的自由”的一种无限的歆慕。他们倾向于把自由与自治相等同，因为他们把政治生活——共同的目的正是在其中得到讨论、决定和奉行的——当作主要的领域，正是在这一领域中，德性得到行使，人类之善得以实现。

佩迪特所谓“新雅典主义者”的名单中也许还应当补充其他的名字。实际上，我相信这种智识潮流的比佩迪特提到过的两个人物更纯粹的一个例子是J. G. A. 波考克，虽然我赶紧要补充的是，我指的与其说是作为历史学家的波考克，他的令人赞叹的著作《马基雅维里时刻》在重新发现早期现代欧洲的共和主义著作家中发挥了根本作用，而是处于他自己的理论时刻的波考克。这里的关键文本是他一九八一年的论文《德性、权利与风俗》。在这篇文章中，波考克断言，归根到底，共和主义的自由观念是一种参与自治活动的“积极”观念，因为它依赖于公民人文主义关于“人是天然的公民而且只有作为活跃的公民才能最充分地实现自己”（Pocock 1985b:39）。〔1〕波考克论证，在17世纪和18世纪期间，这种共和主义观念被把自由仅仅当作不受他人妨碍地从事自己的事务的能力的“法理学的”范式排挤掉了。当注意力从人们在他们共同生活架构中共享的彼此之间的关系转移到保证不受来自他人的干涉的他们与物（也即与财产）的关系时，**德性**的语言让位于**权利**的语言。

就其单纯性而言，波考克的历史论题也许显得是有吸引力的，但它仍然太简单化了，因此不可能是正确的。早期现代思想中权利的日渐提高的重要性并不只是反映了对于保护和支配财产的关切。相反，权利——特别是良心和自由结社的权利——的概念恰恰是作为一种根据在人类之善的性质上已经出现的深刻持久的分歧调整人们之间关系的方式而登场的。基本权利的语言是一种现代的发展，这不仅是因为它为“资产阶级”

---

〔1〕 也可参见pp. 40－41：“共和主义词汇……主张，人（*homo*）、政治动物（*animale politicum*）是这样构成的，以至于其天性只有在一个活跃的公民所践履的积极生活中才能臻于完备。”

利益服务，而且是因为它旨在结束宗教战争并提供共同生活的新基础。并非巧合的是，即使在把马基雅维里的《论李维》当作他们的灵感源泉从而必定可以算作"共和主义者"的17世纪思想家那里，权利的语言也发挥了重要的作用，但是他们的共和主义是与波考克存在显著差异的，这表现在，他们把自由定义为不受别人的意志摆布，而他们这样做部分是着眼于那种存在于某种独特的但却是有争议的人类之善的图景在政治共同体中享有有利地位的支配形式。在这一点上，阿尔杰农·西德尼是一个很好的例子（参见 Houston 1991）。与"新雅典式"潮流的其他人物一样，波考克把积极公民的德性当作是在定义人类之善的本质。他关于参与自治代表了自由的核心意义的信念就是从这里形成的。

佩迪特拥护的共和主义思想的不同模式转而把自治看作维护自由社会的一个前提条件，而自由本身在于个人有能力摆脱他人的专断意志的影响，去追求他最好地理解的善。[1]民主与自由的关系于是就是一种根本的手段关系，而不是（对自由的）一种特许的表达。的确，这种观念也必须坚持参与政治生活的重要性。但是与新雅典模式形成对照，它没有理由去从事把公民德性夸大为道德生活的核心和灵魂的夸张修辞。因此，没有必要去模糊要求公民德性去完成的相当具体的任务。如果要维护共和体制的独特特征，也就是用法律的权威取代人格的依赖，公民必须具备的特殊品质是可以得到关注的。

因此，佩迪特自己区分了共和政体的公民必须表现出的三种基本的心灵习惯（Pettit 1999:246ff.；也可参见 Pettit 1998:81,87－9）。首先，只有在一个公民为了尊重法律而尊重法律，而不是设法逃避它或只是出于害怕惩罚才遵从它的社会中，法治才能成为一种现实。其次，如果法律不想蜕变为特殊利益的工作，公民也有必要重视参加公共生活，以便他们自己的需要和关切能够被人了解。最后，他们必须时常保持警惕，警惕永远都是一种危险的权力的过分集中。

这些品质远远不是自发生成的。它们需要培育，而且在今天有可能

〔1〕 Skinner 同样采取这种观点（1998: 74, n. 38），Viroli 亦然，Viroli，2002: 11，42，49。

被助长对于社会生活的消费主义取向的无数压力所严重地削弱，在这种社会生活中，每个人都试图为自己获得最大的讨价还价能力，而不是与他人合作去驯化叔次权力，特别是经济权力，正是这种权力为他们的算计设定了界标。但这里关键的理论观点是，佩迪特所定义的公民德性是一种特别的政治德性，它是保证一个社会没有支配所必需的。它的作用是使得追求良善生活的不同图景，而不去定义人类之善本身。

自由与多元论

作为支配的缺席的共和主义自由观念有许多有吸引力的特征，其中有些我已经指出过了。但是，认为无支配构成了政治自由的真正意义，这就是不明智的。有若干独特的价值，其中没有一种是无足轻重的，都是以自由的命名的，而我们的关切不应当是去确定它们当中的哪一种真正抓住了它的本质，而是承认这些理想之间的差异，指出它们的动机和相互联系，并确定在什么样的条件下，它们当中的一种或另一种是利害攸关的或被证明是更为重要的。

我相信伯林自己基本上是这样看问题的。他无意于论证（他所理解的）消极自由构成了自由的全部。他的目标是指出无干涉与自治之间的差异，就正如表明全心全意地献身于以安置在个人权利中的消极自由为代价的后一种自由观念可能会有极权主义的后果。在伯林看来，民主的自治中包含的积极自由也有重要价值，虽然是一种主要具有工具性基础的价值，亦即作为保护个人权利的最佳手段。

我相信，同样的价值多元论观点并未赋予新共和主义对于自由的讨论以活力。的确，摆脱支配的自由是一种重要的价值，而佩迪特尤其已经表明它的轮廓何以与无干涉和自治的轮廓有重大的差异。他也提出了很好的理由，在我们的政治生活中赋予这种共和主义理想比其他两种自由观念更基础的地位。也许完全正确的是，民主自治正是从废除支配关系的必要性，以及不再受有权势的个人和利益摆布是比仅仅不受他人的妨碍更为重要的之中取得它的主要理据的。

不过，不应否认的是，干涉的缺席，按我们的愿望行动的能力也是我们用“自由”一词意指的一部分，而它的剥夺，即使是为了更大的善，也将

被常常而且是正当地看作一种损失。某些法律尽管它们也许是公正的(例如只要想一想税收法)要求我们放弃某些随心所欲地行动的自由,我们也许会合理地对让渡这种自由感到遗憾,即使权衡之下我们会判定它是出于好意。同样,假定两种可能的法律都同样地限制权势利益的影响,但在干涉公民日常生活的程度上有差别;的确,在这种情况下,我们应当更喜欢较少侵扰的法律,而且理由在于,在其他条件相同的情况下,干涉的缺席是值得珍视的。通过论证无支配是一种正确的政治自由观,佩迪特似乎专心致志于否定在我看来是错误的不受他人妨碍地行动本身就是自由的一种形式,就正如它本身就是一种善,即使是一种次要的善。

其他当代共和主义理论家也是按一种类似的一元论的方式前进的。虽然斯金纳在自由的本性问题上与佩迪特稍有分歧,他也未能可以说是基于相反的理由认识到自由的观念实际上是若干竞争的人类之善的基石。在他看来,通过17世纪的英国共和人士从马基雅维里那里延展下来的新罗马思想路线是按照“约束的缺席”衡量一个人的自由的,这里的“约束”有干涉和支配两重含义(Skinner 1998:82-4,这是他与佩迪特的分歧所在)。也许有些著作家确有如此胸襟开阔的思考方式。但即使如此,那也不是像斯金纳假定的那样,靠着展示自由的任何独特的融贯概念。无干涉和无支配引出了相反的自由观念,正如它们在自由与法律的关系上所蕴涵的对立的观点所足以表明的,它们是注定要发生冲突的。

在《共和主义》出版后发表的若干著述,包括1999年写的“跋语”中,佩迪特渐渐更为接近于承认“自由”是若干不同价值的名称,其中没有一种价值是无足轻重的,虽然它们的重要性可能实际上是不同的。例如他有时候指出,干涉本身是一种“次要的恶”。尽管就他也是通过说干涉可算作“对自由的次要的冒犯”(比较 Pettit 1999:301-2, and Pettit 2002:342,347)而表述这一论点的而论,他还是重新陷入了一种统一的自由观念,正如他在著作正文中所做的那样,他把由法治所表征的非任意的干涉称作如果不是(像支配那样)使人“不自由”,也还是让人“无自由”(Pettit 1999:26,76)。他半推半就但从未承认的真理是,这种语境中的“自由”实际上是两种不同价值的名称,这两种价值是同样真实的,虽然并不是同等重要的。

佩迪特没有澄清这个问题的另一个很有趣的标志是他不断地否认“任何关于服从法律是自我解放的一种形式的卢梭式悖论”(Pettit 1999:302;also Pettit 2002:346ff.)。事实上,这种所谓的悖论根本不是悖论,而认为它是一种悖论的感觉来自于未能区分自由的不同含义。在把自由理解为支配的缺席的范围内,公正的法律构成它的前提条件,因此,强迫不顺从的个人遵守这些法律就确实相当于强迫他自由。在卢梭关于这个“被迫自由”的说法中并没有任何悖论可言,因为正如卢梭自己马上说明的,无支配的自由概念所要求是恰恰是:

> 把每个公民交给他的国家是保证他避免人格依赖的条件。(Rousseau 1964:I.7)

任何这里存在悖论的感觉都要归咎于把支配的缺席与干涉的缺席混为一谈。一个人也许不得不强迫人们自由的概念中并没有任何令人担心的东西,只要明确地理解,这里所说的自由是摆脱他人的专断意志的自由,而这种强迫在另一种而且同样真实的意义上确实剥夺了一个人的自由,也就是干涉了他随心所欲地行动的能力。一旦我们认识到我相信佩迪特没有认识到这一点广泛的自由观念本身是多元的,包含着若干不同的价值,我们就应当毫不犹豫地承认,服从法律本身就是自由的一种形式,如果不是唯一形式的话。

为什么自由的观念包含这种复杂性呢?这是一个巨大的和困难的问题,超出了我们目前关心的范围。但我猜测,问答的答案在于这样的事实:除非参照其他的人类之善,我们就不能理解自由的价值,而相关的善又不止一种。我们把作为约束之缺席的一种模糊的自由概念作为出发点。如果这种概念要有任何可辨认的内容,就不能把我们的行动的每一种组织结构都当作约束;其中的有些必须被看作自由的前提条件。然而,做出这种区分的唯一方式就是诉诸我们所珍视的其他事物。因此,只要我们把欲望的满足看作一种善,他人的所有干涉就都可以说是一种约束。但是如果我们注意到存在于能够把他人看作我们的平等者之中的善,那么一种公正的法律体系就将显得并不是一种约束,而恰恰是我们的自由

的基础。实际上,在本文的最后,我将更多地谈到能够为实现新共和主义的无支配自由观念服务的道德原则。

共和主义者 VS. 自由主义者

还有一个我相信当代新罗马思想家们——我指的是佩迪特、斯金纳和维罗利——误入歧途的具有同样理论后果的问题。这就是他们无一例外地在他们的共和主义自由观念与现代自由主义传统之间设置的对立。在他们看来,自由主义思想家们都遵循自由意味着无干涉的原则。佩迪特写道:

> 在其两百多年的发展史上,在其大多数有影响的变体中,自由主义一直都与作为干涉之缺席的消极自由观联系在一起;而且它们都坚持这样一个假设,即,某些人虽然拥有支配他人的权力,但只要他们没有行使这一权力,或没有可能行使它,那么,它就不会构成内在的压迫。(Pettit 1999:8 -9)[1]

当自由主义者想要批评支配关系,例如贫穷或工作不安全,干涉也许实际上不会发生的社会条件时,在佩迪特看来,他们因此就只能退缩到诸如平等或基本需要的满足这种其他的价值上。相反,共和主义的自由观就被认为足够实质性的,因此本身就完全足以充当一种使人信服的社会正义理想的基础。在他看来,它代表"最高的政治价值"(Pettit 1999:80 - 81)。总之,佩迪特把他的共和主义描述为对于政治生治的自由主义理解的根本取代物。

斯金纳也喜欢拿共和主义的无支配的自由学说嘲弄名为自由主义而且把自由观简单地等同于自由的缺席的一种统一体(Skinner 1998:x,113)。而维罗利虽然一开始宣称他反对"共和主义是自由主义的取代物这种流俗的观点",但事实上他仅仅是指,一旦与无干涉的自由概念划上

[1] Pettit 在他 1999 年为《共和主义》一书所写的"后记"中依然坚持这种自由主义观。

等号,自由主义就代表了共和主义思想的一种"贫瘠的"版本(Viroli 2002:6,10,43,61)。所有这三位著作家因此都同意,在自由这个核心的问题上,共和主义思想与自由主义思想是戏剧性地对立的。

尽管他们意见一致,基于两个不同的理由,我仍然认为这种论证模式有重大的错误。在这里就如同别处一样,佩迪特又是这个团体中最有系统性的思想家,因此我将根据他的解释来说明我的不满。首先,假定自由主义传统表现出对于无干涉的自由概念的坚如磐石的忠诚,这本身并不正确。佩迪特用来辩护这个解释论题的证据是片面的和误导的。但是除此之外,他进而为他自己的共和主义理论给出的解释并未真正使无支配成为最高的政治价值,而这种失败的特征是很能说明问题的。因为为了定义他的共和主义自由观念的确切内容,他发现自己不得不诉诸被承认的自由主义原则。最后,佩迪特实际上属于他认为已经超越了的自由主义传统。

我将先讨论第一点,把第二点留到下一节讨论。

无可争议的是,确实有某些思想家适合佩迪特描绘的自由主义观点的画面。以赛亚·伯林就是一个适当的例子。在把干涉的缺席与自主这两种主要的自由观念区分开来的同时,伯林坚持认为民主自治只有当它服从对个人权利的尊重时才是好的。基于这个理由,自由主义对他来说就意味着一种其基本信条就是无干涉的消极自由观的政治图景。不过,这种观念是在霍布斯的著作中那里首次得到详细说明的,这一事实应当引起我们的注意。霍布斯式的国家理论很难说是一种自由主义哲学。

当然,人们可以回答说,虽然霍布斯本人不是自由主义者,但他提供了某些工具,特别是自由的观念,后来的思想家在建构一种可以恰当地称作"自由主义的"开放社会模式时可以利用这些工具。而且实际上,被理解为干涉之缺席的自由后来就被边沁接受了,并继续鼓舞着自由主义思想的一支重要的潮流。在19世纪,它的最著名代表是约翰·斯图亚特·密尔,他声称"唯一名符其实的自由就是按照我们自己的方式追求我们自己的善的自由",而且他把像"所有限制一样,作为限制,本身是一种恶"的法律理解为对个人自由的必要限制,正因为有了这种限制,"我们就不会试图去剥夺别人的自由"(Mill 1991:ch. I, para. 13, and ch. V, para.

4)。显然,它在20世纪同样有它的追随者。

但是问题在于是否自由主义作为一个整体都是与这条思想线索相吻合的。一个显著的困难是:约翰·洛克无疑是自由主义传统的奠基者,在他的政治著作中却另辟蹊径地没有把自由等同于自由的缺席。在把"自由"与"放任"尖锐地区分开来——"虽然这种[自然状态]是一种自由状态,但它并不是一种放任的状态……自然状态有一种自然法来统治它"(Locke 1965: *Second Treatise*, para. 6)——的同时,洛克坚持法律在自由的宪制本身之中发挥的作用。正如我们已经看到的,这种观点是共和主义对无支配的关切的必然结果。而没有任何公认的共和主义理论家比洛克在《政府论》下篇第57节中说得更好了:

> 法律按其真正的含义而言与其说是限制还不如说是指导一个自由而有智慧的人去追求他的正当利益……法律的目的不是废除或限制自由,而是保护和扩大自由……哪里没有法律,那里就不能有这种自由。

佩迪特的办法是把洛克定位为共和主义者(Pettit 1999:40 and 1998: 84-85)。但那是一种绝望的补救法。一种把霍布斯包含在内而把洛克排除在外的自由主义定义肯定有某种差错。走出这种困境的道路是明摆着的,那就是承认自由主义根本不是铁板一块。一方面,把自由等同于干涉的缺席常常是有效的,这也许在功利主义思想中最为明显。(在这方面就如同在别处一样,边沁和约翰·奥斯丁是霍布斯的嫡传弟子。)但是另一方面,有许多我们不得不把他们称作"自由主义者"拒斥自由与法律之间的根本对立。在他们看来,自由因此就是与支配的缺席非常近似的。

让我们把本杰明·贡斯当以及他对"现代人的自由"的著名召唤作为另一个例子。佩迪特追随伯林,把贡斯当当作无干涉的根本价值的卓越鼓吹者(Pettit 1999:18,27,50; Berlin 1969:xlvi,124)。但是贡斯当自己是怎样描绘现代人的自由的呢?他的说法是:

> (现代人的自由)就是只服从法律的权利,有了这种权利,就

> 不能凭着一人或多人的专断意志以任何方式逮捕、拘留、处决或虐待一个人。(Constant 1980:494 - 495)〔1〕

这样定义的自由确实与主权的集体行使,也就是贡斯当分类的古代人的自由不同。但它因此就等于无干涉的自由吗?我所强调的是,对贡斯当来说,"现代人的自由"在于服从**法律**而不是服从另一个人的**专断意志**,而它的对立面就不仅是以刚才提到的有害的方式实施的实际干涉,而且也包括这种虐待的**可能性**。贡斯当的这段话似乎如此明确地表达了共和主义的作为干涉之缺席的自由观念,以至于人们可能会以为这是佩迪特自己的话。

当然,我们不能确定贡斯当的意图,因为他并未在两种消极自由观念——干涉之缺席的自由和支配之缺席的自由——之间作出区分,因此也从没有正式拒斥一种观念支持另一种观念。但佩迪特的真正贡献正是体现在这一方面。他是第一个系统地分析这两种观念之间的差别的人。他们工作促使我们去体会自由主义传统内部围绕自由概念的某些关键的模糊性和分歧。我们不但应当承认,正如我已经表明的,在自由主义传统内部存在着关于自由问题的两条相当不同的思想路线,一条是功利主义独有的,另一条则试图调和自由与法律的统一性;而且应当预期到,个别的思想家也许有时候会被吸引到一个方向,有时候又被吸引到另一个方向。洛克本人就是一个好的例子。尽管在他的政治著作中,他毫不犹豫地(像一个真正的共和主义者那样)宣称"自由并非人人爱怎样就可怎样的那种自由";在他的《人类理解论》中,他又赞成霍布斯式的定义:"自由[在]于我们能够按照我们的选择和愿望行动或不行动"(Locke 1965: *Second Treatise*, para. 57 and 1975:II. xxi. 27)。

在理解了共和主义关于不受别人意志支配的理想背后的独特关切之后,我们现在应当能够专心地对自由主义原则作出更为细致的说明。然而遗憾的是,这并不是佩迪特提出他的共和主义政府理论的本意所在。

---

〔1〕 我已经修改了 Biancamaria Fontana 在 Fontana 1988: 310 中的翻译,因为它令人遗憾地没有保留我这里所强调的关键术语。

相反,他志在揭示自由主义思想和共和主义思想之间的完全对立。我们的理解并没有因此而得到推进。

最后一个例子是佩迪特试图把约翰·罗尔斯也拉入他的自由主义批判的无底洞。在佩迪特看来,罗尔斯的"自由优先性"观念,"自由只能因为自由的缘故而受到限制"(Rawls 1971:244,302)的原则,是把他置入那些主张在我们逃避了别人干涉的范围内我们就是自由的人之列的主要证据(Pettit 1999:50)。按照佩迪特的说法,那个原则表达的是霍布斯和边沁的典型观点,对于他们来说,法律即使是公正的,也构成了对自由的一种限制,它之所以被接受,仅仅是因为它的缺席会引起自由的甚至更大的损失。然而,这种解释没有把握住罗尔斯的原则的真正含义。那种原则的意义在于,它要求自由(或更确切地说,平等的基本自由体系)决不能为了促进诸如社会经济条件的更公平组织这种其他的价值而受到损害。罗尔斯援引"自由的优先性"恰恰是为了强调赋予他的正义的第二个主要原则——亦即差别原则,它的领域包括收入和财富的分配——的从属的重要性。因此,这一立场类似于佩迪特自己的如下立场:在声称自由是最高政治价值的同时,他论证现存的支配关系只有当它们碰巧是促进全体的无支配的最佳手段时才应当被宽容(Pettit 1999:102)。

佩迪特使罗尔斯与霍布斯式的自由理论结盟的论证是没有说服力的。当然,那并不意味着我们应当摒弃这样的观念,亦即弄清罗尔斯是把自由理解成干涉的缺席还是支配的缺席。不过我相信,不但这个问题并没有一清二楚的答案,而且我们不应对这个问题根本没有答案感到惊奇。只是拜佩迪特自己的工作之所赐,我们才能确切地表达这两种观念之间的区别并理解它们的不同含义。人们完全可以预料到,罗尔斯有时候偏向一方,有时候偏向另一方。

事实上,当我们根据前面所见观察罗尔斯的著述时,所看到的正是这种摇摆。无可否认,他关于自由的一般定义是用无干涉的语言说出来的:

> 某个人(或某些人)不受(或受到)某种约束(或一系列约束),可以(或不可以)如此这般去做……当人们做什么或不做什么并没有受到某种约束,以及当人们做什么或不做什么

> 并没有受到别人的干涉，我们就可以说他们是自由地做某事的（Rawls 1971：202）。

尽管如此，罗尔斯继续就政治自由发表的许多言论还是表明了与共和主义关于自由在于支配的缺席的信念之间的亲和性。他作为正义的第一原则之目标的自由之所以是一种价值只是因为它体现了所有人的一种平等的自由，一种每个人享有的与每个别人的类似体系相容的基本自由体系。为什么要把平等当作对于自由是必需的？如果无干涉是唯一的关切，那么公民们就不应当担心有的人拥有比他们更为广泛的基本自由体系，只要他们自己能够不受妨碍地追求他们个人的目标。如果平等自由是最高的原则，那么关键之点必定在于，当利害攸关的是宗教良心、结社和政治参与权这样根本的问题时，人们不但不应受到别人的不正当干涉，而且不应受到别人的不公平影响或支配。〔1〕

认为罗尔斯并未真正把自由与障碍的缺席相等同的另一个理由是他显然不愿意把法律本身看作对自由的剥夺。他写道，“人们是否是自由的，这取决于社会主要体制所确定的权利和义务。自由是社会形态的某种模式”（Rawls 1971：62）。〔2〕要注意的是，在这一表述中，社会的基本法律被描述成是在确定公民究竟是否自由。法律根本不像是为了防止自由的更大损失而加诸自由的约束。没有一个霍布斯式的自由观念的皈依者会说那些话。

但是同样，我的本意并不是表明罗尔斯实质上坚持共和主义的观念。

---

〔1〕 Pettit 自己指出，当自由被理解为支配之缺席时，平等自由的价值最有意义。

〔2〕 也可参见 p. 202，正是在我前面引用过的用来表明罗尔斯对于无干涉的自由观念的忠诚的段落中间，有这样的话：“自由是某种制度结构，是规定权利和义务的某种公共规则体系。”在后来为《共和主义》一书所写的“后记”（Pettit 1999：301，n.）中，Pettit 承认像这样的段落暗示了对于无支配的自由的一种理解。尽管如此，Pettit 仍然认为这种理解并未“以任何独特的方式”塑造罗尔斯的理论。我在前注中说明了这个判断为什么是不公平的：当自由被理解为支配之缺席时，在罗尔斯的理论中占有如此重要地位的“平等自由”原则才是最有意义的。

当他撰写《正义论》或《政治自由主义》时,还没有两种(消极)自由观念之间的恰当区分。没有东西迫使他采取一种或另一种立场。佩迪特的真正贡献正在这里。他的工作迫使我们比以前更为明确地澄清,当我们说自由是"摆脱……"时,这样说是什么意思。

但是,我们不应当在共和主义的自由理想中去寻找政治联合的非自由主义理论的原料。佩迪特自己认为他站在自由主义的框架之外。但实际上并非如此,而这一点在我们更为仔细地考察他所提出的理解作为支配的缺席的自由的方式之后就会变得很清楚。

支配与尊重

实际上,迄今为止还很少谈到支配本身的性质,而这个概念在佩迪特、斯金纳和维罗利的新共和主义思想中占据了如此核心的一个地位。正如我已经表明的,佩迪特坚持认为,只有当我们发现自己并未屈从于别人的专断意志时,我们才可以说是摆脱了支配。但是,这个命题的确切含义是什么呢?

佩迪特对支配的分析区分了三种成分(Pettit 1999:52)。个体 A 受到另一个(个人或个人团体)B 的支配,只要

(1)拥有干涉的能力,

(2)这种干涉是建立在专断的基础上的,

(3)这种干涉针对的是某些有权做出的选择。

第一个条件包含一个重要的困难,我将在仔细考察条件(2)之前简要地讨论一下。因为我们必须重点加以关注的是第二个条件。澄清何谓干涉的"专断"基础有利于看清共和主义自由与自由主义原则之间的本质联系。

但是首先,与条件(1)相一致,我们说在支配另一个人时,一个人有**能力**进行专断的干涉,这有什么意思呢?我们暂时可以把"专断的"干涉理解为一种公正的法律体系要去防止的。泛泛而言,我们可以说,当人们能够进行干涉,当他们掌握了妨碍别人的可能性的手段,即使他们事实上并不打算干涉时,他们有所说的那种能力。但是令人困惑的是这种能力

是否确实会被已公正的法律体系消除，而按照佩迪特的分析，如果支配本身要停止存在，就必须如此。是这种法律实际上消除了随意干涉的能力，还是因为包含惩罚，这种法律使得随意干涉的成本更高？〔1〕

在许多情况下，法律所能做的只不过是后者，也就是防止。有时候罪犯的行动可以被阻止，有时候法律可以通过赔偿或补偿使事态恢复原状。但是法律很少能够剥夺人们在第一种情形中的专断干涉能力，正如反垄断立法通过剥夺资源或工会的法律保护通过使讨价还价能力相等所做的那样。如果公正的法律即使在干涉能力依然未改变的情况下也要作为针对支配的一般补救手段发挥作用，佩迪特的条件(1)就必须得到修正。

在这一点上，更为仔细地解释一下为什么善良的意图不能代替公正的法律，那将是有益的。为什么当那些处于随意干涉他人生活的地位的人因为善良或好脾气而从不想这样做时，并没有干涉的一种类似的缺席呢？在法律的威慑力量存在的情况下，理由不可能是他们仍然决定去干涉的概率要大于他们不在干涉的可能性。在某些情形中，可能性的差别是无足轻重的。对此的解释在于，与善良意志的个别情形形成对照，公正的法律体系所代表的所有人都能承认的、而且理想状态下所有人都具有的一种公共承诺，也就是去防止他们专断地干涉他人的能力。如果我们只依赖于有权势者的德性，那么即使他们妨碍我们的选择的可能性是如此之低，那么我们也会继续任由他们摆布。因为在那种情况下，只有当他们离开时，我们才能不受妨碍地生活。我们有必要使自己的命运摆脱个别人的控制，并赋予自己的免于干涉以一种非个人的或集体的基础。只有当法律保证了我们作为自由平等的公民的地位，人格依赖才能走向终结，我们才能无所畏惧地彼此正视。只有那时，我们才是自由地追求我们自己的目的，而无需担心我们必须赢得或保持有权势者的善意。

这样看来，支配的定义中的条件(1)应当加以修正，修正后作："B 拥有公开的没有制约的干涉能力"。但我也希望强调，一个没有支配的社会是公民们把他们自己当作处于一种彼此之间基本平等的公共关系之中的

〔1〕 这个重要的异议是由 Gerald Gaus(2003: 69 - 73)提出的。下面三个段落试图答复的 Gaus 的论证。

社会,这是一种他们能够所有人共同地承认的关系。当我们探讨佩迪特的定义中条件(2)的含义时,这一结果将被再次证明是重要的。我现在就要对讨论这个问题。

国家有能力干涉它的公民的事务。但是只要它的干涉的基础不是专断的,共和主义者相信,它就不算是在行使支配权。但那时“专断”这个关键的术语又当如何定义呢?

佩迪特的回答是,如果可能的干涉导致的是旨在“追踪”或促进干涉对象的利益,或者更确切地说,政治上有关的、共同的而且集体可诉的利益的干涉(Pettit 1999:55,287),那么这种干涉的基础就并不是专断的。例如(这是佩迪特的例子),每个公民都交税是符合共同利益的,因此,如果我不想交我自己的一份,政府用来迫使我交税的强制就并不构我一种专断的干涉。但是,应当如何确定公民的共同利益呢?它关涉的是公民们自己承认的利益,还是他们只有一种不完善的理解的他们的“真正”利益。

佩迪特接受第一种选择。确定国家权力可以在一种非专断的基础上追求的利益,这是一个只有公民们自己的政治商议才能最终决定的问题。[1]这种立场无可否认是有吸引力的。但它也接着引起了一个进一步的问题,即,应当指导这种集体商议的原则是什么?在已经在适当位置的制度结构和规范结构都付之阙如的情况下,争辩不会有结果,得到的结果也没有资格被称作公平和公正的。

佩迪特自己并没有忽视这个问题,他提出了当用政治商议来确定应得法律保护的利益时应当满足的两个条件(Pettit 1999:131ff.)。首先,公民们应当只依靠没有一个共同体中的人有严肃的理由拒斥的概念区分和推理形式。其次,他们确实依赖的基本概念仍然必须是足够实质性的,从而允许对他们的各种抱怨和目标给出充分的说明。佩迪特认为无支配的价值远比把自由理解为干涉的缺席更好地满足这些条件。他宣称,后者恰当地表达了谋求削减政府干涉的企业家和专家的关切,但它并未很好

---

[1] Pettit,1999: 56, 63。正如他在“后记”中指出的那样,选择第一种方案蕴涵着把“程序”排在“政策”之上。

地反映——比如说——工人的关切,后者的生活的显著标志就是经济的不安全,而且他们坚决要求得到国家的调节。那也许是正确的。尽管他的论证的若干关键的方面还需要说明。

正如佩迪特承认的,他加诸政治商议的两个条件具有一种规范的内容。那么它们所表达的潜在价值是什么呢?要求公民和立法者在不诉诸他们的同胞有正当理由拒斥的确信的情况下做出他们的法律上有约束力的决策,这一要求事实上体现了对个人的一种基本的尊重。如果像佩迪特肯定的那样(Pettit 1999:187ff.),公正的法律不是以各种利益的讨价还价能力为基础,而是以原则上能够得到每个公民的理由赞成的论证为基础的,那么人就被看作不仅仅是将来的目的的单纯手段。他们对法律的服从中包含的善必定超过他们的服从为每个另外的人带来的任何利益(特别是安全感)。他们被看作本身就是目的,这指的是,他们的理性的运用至少在目前的语境中是有内在价值的,是政治生活的条件应当承认的。

实际上,对人的尊重这个基本原则因此就构成了佩迪特的共和主义理论的最深的基石。它为利益的确定提供了指针,而这种利益是无支配,亦即公正的法律应当去促进的。而如果这种利益只是何谓支配之缺席的定义中的组成部分(而不是全部),那么佩迪特断言共和主义自由概念可以作为最高政治价值就很难说是正确的。除非我们依赖于对人的尊重这个相关原则,我们就无法确定是否面临支配,无论是在一般的社会中,还是在国家的活动中。

但尚不只此。这是因为,如果这个尊重的规范所体现的不是自由主义,至少是自由主义传统的一个重要支流所理解的自由主义的主要原则,那么它又是什么呢?正如我们已经看到的,(对人的)尊重要求政治生活的基本条件得到所有受这种条件约束的人的合理的同意。而这种条件正是——举例来说——罗尔斯所谓“政治合法性的自由主义原则”(Rawls 1996:137,217. See also Larmore 1996:ch. VI)。正是从这种原则导出了罗尔斯与许多其他自由主义思想家一起倡导的中立性,它指是国家必须在依然是合理分歧对象的那些良善生活的整全性观念上保持中立。而佩迪特实际上也赋予这种尊重的观念以根本的重要性,因为只有暗中地依靠

它,佩迪特才能定义他所理解的无支配。这种观念与它所蕴涵的国家中立性一起塑造了关于共同利益的商议要去满足的两个条件中的第一个。因此,佩迪特的共和主义模式实际上与自由主义的本质并不冲突,虽然很清楚的是,它确实与把自由还原为干涉之缺席的边沁主义潮流相对立。

当然,除了佩迪特自己采取的路径,还存在着定义无支配的其他方式。设想不屈从于另一个人的专断意志这种观念的有些方式会言之凿凿否认个人的理由会对这个问题有任何真正的影响。因此,有些人会认为,不管我们自己的理由是什么,当我们把自己置于上帝或国家的权威之下时,我们确实是自由的,而且不再需要看别人的脸色行事了。于是,一个人可以在不是一个自由主义者的情况不成为"共和主义者"。但这显然不是佩迪特设想的共和主义。

佩迪特在他的著作中反复宣称,在他的理想共和国中,可争议性(contestability)比同意更为重要(Pettit 1999:ix,63,184ff.)。只有当公民随时准备挑战政府的决策,他们才能保证政府不会专断地行使它的权力,正如它容易蜕变成的那样,促进它自己的特殊利益,迎合有权势者的关切。这种看法是很有意义的,而且,通常在各种各样压力的影响下形成的实际同意确实应当成为怀疑的对象。但是当佩迪特断言"一旦争议民主得到了确立,那么所有问题当然就迎刃而解了"(Pettit 1999:201)时,他走得太远了。即使争议就像佩迪特自己所想的那样,也并不是每件事情都容易修正的。用来定义专断权力观念本身、从而激发相应的争议精神并赋予佩迪特的理想共和国以公认的自由主义特征的并不是尊重人的原则。

我早先曾提到,一个没有支配的社会必须依靠它的公民之间的一种共享的理解,也就是他们矢志造就这样一个社会。只有那时,作为那种承诺的公共表达的公正法律体系才能消除所有人格依赖关系。我们的政治生活应当以所有人都能共同承认的原则为基础,这应当属于尊重人这种自由主义规范的真正核心。如果我们的政治原则之所以得到肯定只是因为我们所有人都有理由赞成它们,那么它们就构成了我们与他人共享的一种共同的观点,而这恰恰是基于它是可共享的这种理解。在这个意义

上,我们作为公民彼此之间的关系是一种本质上“公共的”关系。[1]也正是在这个意义上,佩迪特的共和主义关切只有在一种自由主义框架内才变得是完全可理解的。

这就得出了我的最终观点。如果有任何价值有资格成为共和主义和自由主义思想家们能够一同追求的政治秩序的基础,那么它并不是任何意义上的自由,而是尊重人的观念。我们的文化中强有力的潮流排挤着对这一事实的承认。所有各种含义的自由被不断地作为我们的道德思考应当在其中发生的框架加以援引。据说,个人实际上只能受他们在适当的理想状态下赋予自己的行为原则的约束。因此也就有一种常见的说法:一个民主的民族就是其中的自由平等的公民运用他们的集体能力自己决定他们的生活原则的民族。但是,这些自我描述不够深刻。它们使我们看不到我们的道德世界的真正结构。正面我前面指出的,我们引以为豪的自由常常是一种受其他道德原则影响的自由,而这种原则的权威性与其说是我们自己确立的,还不如说是我们承认的。尤其拿政治自由来说,如果它要具有一种我们今天会欢迎的形态,它就要从彼此作为人来尊重的职责来判明自己的位置。[2]

参考文献

Bentham, J. 1970. *Of Laws in General*. Ed. H. L. A. Hart. London: Athlone.

Berlin, I. 1969. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

Constant, B. “De la liberté des Anciens compare à celle des Modernes”, in *De la liberté chez les Modernes*. Paris: Pluriel. (Also translated by Biancamaria Fontana in Fontana 1988).

Fontana, B., ed. 1988. *Constant: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Freeman, S., ed. 2003. *The Cambridge Companion to Rawls*. *Cambridge*: Cambridge University Press.

Gaus, G. 2003. “Backwards into the future: neorepublicanism as a postsocialist critique of

[1] 更详细的探讨,参见 Larmore,2003。

[2] 沿着这些思路的进一步反思,参见 Larmore 1999 and 2000。

market society". *Social Philosophy and Policy*, 20/1, 59 - 91.

Gray, J. 1996. *Isaiah Berlin*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hobbes, T. 1968. *Leviathan*. Ed. C. B. MacPherson, Harmondsworth: Penguin.

Houston, A. C. 1991. *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and American*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Larmore, C. 1996. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

1999. "The moral basis of political liberalism". *Journal of Philosophy*, 96/12, 599 - 625.

2000. "Le 'nous' moral que nous sommes". *Comprendre*, vol. 1, Paris: PUF, 219 - 234.

2003. "Public Reason". Freeman 2003: 368 - 393.

Locke, J. 1965. *Two Treatises of Government*. Ed. P. Laslett, New York: Mentor.

1975. *An Essays concerning Human Understanding*. Ed. P. H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press.

Machiavelli, N. 1965. *The Complete Works*. Trans. A. Gilbert, 3 vols., Durham, NC: Duke University Press.

Mill, J. S. 1991. *On Liberty*. Ed. J. Gray and G. W. Smith, London and New York: Routledge.

Pettit, P. 1998. "Reworking Sandel's republicanism", *Journal of Philosophy*, 95/2, 73 - 96.

1999. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, 2nd ed. With postscript. Cambridge: Cambridge University Press.

2002. "Keeping republican freedom simple", *Political Theory*, 30/3, 339 - 356.

Pocock, J. G. A. 1985a. *Virtue, Commerce, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

1985b. "Virtues, Rights, and Manners". Pocock 1985a: ch. 2.

Rawls, J. 1971. A *Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

1996. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rousseau, J. - J. 1964. *Du contrat social*, *in Oeuvres completes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

Sidney, A. 1996. *Discourses concerning Government* (first published 1698). Ed. Thomas G. West, Indianapolis: Liberty Fund.

Skinner, Q. 1998. *Liberty before Liberalism*. Cambridge University Press.

Viroli, M. 2002. *Republicanism* (ital. original 1999), Trans. A. Shugaar, New York: Hill and Wang.

Charles Larmore, Liberal and Republican Conceptions of Freedom, in D. Weinstock and C. Nadeau eds., *Republicanism: History, Theory and Practice*, London: Frank Cass, 2004, pp. 54 - 71.

共和国的黄昏?

[法]让-施皮兹/文　应奇/译

最近以来,法国政治理论家、哲学家和历史学家们似乎一直倾向于这样一种观念:从法国大革命中继承下来的法兰西民族政治文化是主流西方政治思想的例外,这是因为它赋予两个相互缠绕的信条以最高的重要性。第一个信条是,没有某种完全超出权利的平等而进展到机会和资源平等的根深蒂固的平等,就不可能有个人自由(Millon - Delsol 2002;Bouretz 2000)。第二个信条是,国家的正当功能就是促进这种平等,用罗尔斯的话来说,就是机会的公平平等,没有这种平等,个人就将遭受各种形式的私人支配,而这种支配是由财富、影响力、受教育机会以及与权力的距离中的不平等所造成的。

履行这种功能的第一种方式是通过累进税启动教育和保健的公共基金体系,它提供了全体居民的不同部分之间的一种国民团结形式。第二种方式是创设社会权利,在这种体系中,共同体的最不利成员至少可以减轻他们的人格依赖和缺乏自主的某些最严重后果。工会权利就是一个例子。

合而观之,这两个信条结合在一种以法律为中心的政治图景中:为了自由,公民们必须同样地服从共同体的公意所确定的法律,从而,在为个体产生公民自由的过程中,国家被指定了防止私人支配的产生、保证没有重大不对称——正是这种不对称使一个人依附于另一个人——能够形成的重要角色。为所有人提供知识和教育是国家的根本任务之一,但并不是唯一的任务,因为权利和权力的某种平等也必须被放在共和国的公共机构的议程中心。

在这种政治文化中,如何把国家的权威与公民的自由联系在一起这种现代的困境不是从个人权利的立场来探讨的。现代自由的根基并不被假定存在于个人可用来在国家面前捍卫他们自己的工具中,而是存在于一种民主的图景中,正如菲利普·佩迪特所说的,这种民主的图景允许国家去追踪公民自身的利益和意见(Pettit 1996: ch.6)。民主与公意,而不是权利,才是自由的关键,以致于颇有悖谬性的是,自由并不是摆脱公共干涉的自由,而是通过公共干涉(实现的)的自由。

除了这种平等主义的倾向,法国政治文化也弥漫着一种非常独特的民主观念。根据这种观念,民主应当被定义成一种普遍利益——这主要是通过平等和无支配的自由来理解的——总是压倒特殊利益的政制。这意味着,从原则上说,特殊的和私人的利益都不能要求任何得到满足的权利,因为它们有这种权利只是因为公意判定它是与共同利益相容的。在我们的政治文化中,对于利益的特殊性的这种怀疑态度助长了把国家和公共领域夸赞为普遍利益的体现和化身的倾向。盎格鲁-美利坚的政治文化倾向于认为任何私人的东西都是合法的,任何公共的东西都是需要辩护和证成的;反之,法国的政治文化则倾向于另一种思考方式:任何私人的东西都是先天不合法的,而且被怀疑容易导致支配,而任何来自于国家的东西则容易被看作有利于普遍利益,并且本身被赋予一种先天的合法性。

这种共和主义观念中的一个登峰造极的观念是,公共制度只有当它们致力于尽可能地促进平等时才有可能是合法的。只有在那时,才有可能存在所谓共和国,而公民们也才会开始把政治制度看作真正是他们的而且是应得尊重的。当公共制度促进平等时,很明显,它们就不是当权者维护他们的支配的工具,而是用来保证所有人的自由,其办法是提供最大可能数量的基本善,以便公民们能够达到他们的目的。

从一种盎格鲁 - 撒克逊的视角来看,这种法兰西共和的政治传统确乎是相当奇特的,因为它可以被看作是敌视任何自由社会的核心价值的:一方面是个人独立,另一方面是公民和契约社会摆脱国家干涉的自主性,(在这种政治传统中)人格和财产的保护并不需要它们。法国革命和共和政治传统中的许多特征似乎不适合于促进这些价值。相反,其中的某

些特征很容易被看作法兰西未能成功地克服的、妨碍她完全进入西方自由主义家庭的某种根深蒂固的绝对主义和权威主义的过去的长期复活。更为具体地说,法国政治文化似乎认为谈论摆脱国家干涉的自由是无意义的,因为自由被严格地同化到社会和政治关系中的一种互惠和无支配的形式,而后者是由国家产生和保证,而且除了公共手段是无法实现的:自由被定义为服从平等主义的和民主地推行的法律。盎格鲁-美利坚人从不能理解这种悖论——在他们看来,这种悖论在一个人可以被"强迫自由"这种露骨的荒谬中达到登峰造极的地步——能够得到详细说明并可以作为一个严肃的政治命题提出。与这些使人震惊的和危险的悖论大相径庭,盎格鲁-美利坚的政治思想似乎忠于少数几个必须反复肯定的简单观念,特别是在社会主义思想的影响已经机械地把民主国家推向过度的大政府、福利主义和国家干预的情况下。当务之急是个人自主性,降低国营经济的规模以及一种新的个人权力,使得他们对于自由进取的欲望尽可能少受阻碍。在这种质疑法律可以在个人自由的产生和维护中具有任何积极功能的翻新了的自由主义路径中,被看作私人联合的自由网络的公民社会必须被放在第一位。自由是摆脱法律的自由,而不是通过法律(实现的)的自由。当然,在任何自由主义社会中,法律和政治制度都是重要的,但它们被认为是用来保护和实施本来是属于人的东西,也就是在不损害他们同胞的情况下占用和独处的权利;何谓自由并不是由他们说了算的。

与对于公民社会和个人主动性的这种重新评价相平行,法兰西共和模式的批评者们倾向于认为,民主应当被理解为一种市场,在这种市场中,私人利益和特殊利益试图为自身赢得最大的好处,而代表们则趋向于被看作地方的或局部利益的纯粹代言人,他们的功能就是公共论坛中捍卫这种利益。与其说民主政治是在寻求任何按照平等和合法性理解的共同善,还不如说是一种永恒的协商:作为一个整体的社会的政治立场就像是一台地震仪,每天记录不同派别各自的权重以及它们促进自己派别的利益和为它们的成员赢得最佳妥协的能力。院外活动和压力集团是现代民主生活的主要角色,而现代民主正在迅速从曾经赋予它举足轻重的但却是不应得的声誉的普遍利益和公意的双重神话中解放出来。

当然,政治生活的这种祛魅形式需要某些特殊的保护,于是权利的文化粉墨登场了。公共生活与私人利益和宗派如此密切地结合在一起,以致于多数至上主义的意志充其量只能反映特殊利益与偏见的一种结合。这恰恰就是为什么个人需要某些权利以便压倒多数,特别当后者想要以少数为代价行事时。

本文的目的是评估对于所谓法兰西共和政治观念的这种批判的有效性。这里所辩护的主要论题是,这种批判不能自称说明了一种备用的盎格鲁-撒克逊政治观念,这是因为,虽然它似乎描述了自1980年代初以来一直统治英国和美国的观念,但它与盎格鲁-美利坚政治自由主义的主流是完全格格不入的。正如威尔·金里卡已经强调的,现在在美国的统治集团中流行的政治观念是社会达尔文主义和保守主义的混合,后者不能有效地等同于自由主义的社会和政治观,因为它坚定地拒绝补偿社会根源和纯粹机会对于个人生活的影响。而且,这种批判中所肯定的民主观念本身并不是一种民主的观念,根本不足以产生政治自由的政制。在任意的差别不被公共制度调整和补偿,公民社会成为不公正的差别和私人支配形式在国家的保护伞下茁壮成长的一块封闭区域的地方,民主与合法性一起衰退了。在社会的最少受惠部分不能看到公共制度仅仅是支配他们的那些人手中的工具的地方,民主是不可能的。只有当社会基本结构比仅仅调节各种特殊利益之间的冲突、不时向最积极地抗议的利益团体献媚以逃避危机时刻更有作为时,它才有可能是合法的。当政治只不过是协商妥协的艺术时,它就不再是权利的统治,而是权力的统治。认为公共制度并无补偿或均衡功能,就是认为,任何人能够过一种自主生活所需要的全部平等都是给定的,而公民领域只不过是具有同等能力,或者至少是具有每个人应当具有——这是与他自己的努力和他的个人特征相关的——的所有能力的个人之间的自由互动场所。

但是恰恰是反面才似乎是正确的:在21世纪初的民主社会中,自由遇到的挑战来自于不公正的差别,它们不能被证明能够对互利发挥作用,因此,自由的主要敌人不但是国家,而且是私人财富和权力的过分集中,它约束了那些不是富裕的核心集团的成员的人,使得他们的行为方式是最有利于上层阶级的。

福利国家的瓦解以及在其中个人享有他们相对于国家的人格权利的公民社会的转型掏空了民主的平等主义内涵。通过财富和教育实行的私人支配成了一种正常现象。基于其假定的非自由主义而批判法兰西共和政治模式是这一事业前进在当代政治文化中的一种方式;表明从洛克到罗尔斯的盎格鲁—美利坚政治自由主义传统应当被理解为与这一事业相协调的,则是另一种方式。

这种看法是极度可疑的,因为个人自主依赖于社会资源的一种公平份额,而自由要求其他人有一种尊重它的义务。但是紧接着,这种义务只能以资源的平等获取权为基础,后者使得自主有效或——这是一回事——使之以有力的和持续的公共干预为后盾,而这种公共干预保证了没有一个公民屈从于私人支配,或被妨碍享受无支配的自由。

因此,对于公共机构在保护个人免遭私人支配和资源的广泛和无根据的不平等的影响方面的作用展开反,乃是现代自由观念的题中应有之义。类似地,对于公共机构为了能够发挥这种作用必须采取的手段展开反思也是现代自由观念的题中应有之义。与一种似乎是广泛地传播和接受的观念相反,关于民主——即如何使法律和公共机构符合公民们在无支配中的利益——本性的反思本质上是与自由的本性联系在一起的。民主包含着手段和程序,公共机构正是借助于它们而有助于个人防御来自于不平等的支配和歧视。

自从本杰明·贡斯当以来,许多自命的自由主义著作家已经暗示,专注于平等说到底就是专注于权力。同一批著作家也暗示,这两种价值是相互排斥的,而对于行使自由的平等条件的平等主义抱负实际上是一种陈旧的无政府主义,它所反映的是"谁统治谁"这个挥之不去的问题。他们提出,这个问题应当被另一个问题取代:我们有多少自由?也就是说,统治我们的权力有多少限制,以及,为了防止权力超出它自身的限度,我们能够行使什么权利?针对这种观点,法国共和传统提出,平等和自由是深深地相互联系在一起的,以致于,用卢梭的话来说,"没有平等的自由是一种真正的矛盾",而盎格鲁-撒克逊哲学中的自由主义传统在当今的主要代言人似乎同意这一点。

把这一点考虑在内,我们可以提出三点建议。

首先,法国的自由观念是思考个人自由之条件的一种特别现代的方式。它的以法律为中心的、平等主义的偏爱并不是自由主义框架中的一种笨拙的特征,也不是某种早被遗忘的、遥远的绝对主义过去的陈旧残余。它必须利用一种强调无支配的自由,认为自由确实具有两个不同敌人的共和主义观念。其中一个敌人是把权力集中在少数人手中而且本身就是一种支配机构的非民主的国家,另一个是私人权力和特权以及许多有可能破坏平等的弊端。

其次,我们应当怀疑盎格鲁-撒克逊政治模式与所谓法兰西政治模式之间的二分法:前者是以公民社会之于公共干涉的自主性和具有权利的个人之于国家干涉的自主性为中心的,后者包含一种试图控制住私人支配和不平等的中央集权的公共努力。为了创造机会的公平平等,通过法律控制私人支配以及通过公共机构调节和补偿无根据的不平等,这并不是法国特有的,因为它是自由主义政治哲学的真正内核。

第三,对于那些试图说服我们相信在自由主义智识领域中没有控制不平等和私人支配的公共安排的努力的一席之地的人来说,这种共和主义的政治观念是需要加以辩护的。现代民主的作用不仅仅是使公民社会尽可能独立于国家干涉以及赋予个人保护个人自由的权利。

为了落实这种辩护,我想提出三个不同的论证,两个是哲学的,一个是历史的。第一个哲学论证针对的是内在于对法国模式的批判的民主定义。我试图表明,如果这种定义流行开来,那将意味着自由主义政治传统的一种十分严重的枯竭。第二个论证考察了自由的含义并对上述批判用来理解自由与平等之间的关系的方式提出了疑问。相反,我所论证的是,自由与平等是相互依赖的概念。正因为我们的目标是质疑所谓盎格鲁-撒克逊模式与法兰西模式之间的二分法,指出当代英语世界的自由主义哲学是这些论证的主要来源,这似乎是相宜的。这就意味着,这些论证并不只是法国才有,而是真正自由主义的论证,而其自由主义的资格已经被当今被看作或容易被看作自由主义政治和社会哲学者所掩盖了。

第三个论证试图证明以下的观念。正如自托克维尔以来的许多批评家已经指出的那样,有一点也许是正确的,那就是,法国共和模式确实是从一种相当特殊的历史条件中形成的,这些条件在英国和美国的历史中

是不存在的,包括一个非常有弹性的贵族社会,它导致法国人民屈服于一种平等主义的病理学。但这并不意味着在今天,这一事实就会妨碍任何人认真地对待这种观念(Palmer 1958: 266 - 282)。这些条件使得法国政治文化能够挖掘出已经是现代自由的反思的非常重要的组成部分:法律和公共机构在个人自由的产生中的不可取代的功能。

让我们回顾一下关于民主定义的论证。根据法国模式的批评者的看法,民主应当有两种不同的含义。一种是宪政的含义,它认为民主是这样一种制度:在这种制度中,个人享有某些权利,当集体意志受到危及个人作为道德上独立和平等地尊重的人的能力的偏见之沾染时,他们可以用权利压倒这种意志。第二种是多数至上主义的含义,据认为,民主的个人并无反对法律的权利,因为他们所有的权利都是由法律赋予的,以致于国家的民主特征——人民确实统治他们自己的事实——显得是个人为了保护自己免遭压迫可以求助的唯一资源。在批评者看来,这第二种观念是以自由与权力之间的一种深深地使人误解的混淆为基础的,因此,如果我们看到当代的民主正在消除它,并不慌不忙地趋向第一种观念,就没有什么理由好担忧的。这种发展是更加受欢迎的,因为在现代社会,法律越来越不可能唯全体公民之利益和意见是从了;法律只不过是妥协,它们不再表达任何共同利益,而仅仅反映不同院外活动集团和私人派别商议他们各自在社会合作产生的利益中的份额的方式。正因为法律仅仅表达特殊利益束,个人就迫切地需要反对法律的权利。

现在看来,民主的宪政解释与多数至上主义解释之间的区分本身只有当我们在宪政民主的两种不同含义之间做出区分的情况下才是有意义的。根据第一种含义——布鲁斯·阿克曼强有力地提出了这一点,宪政民主意味着有一种诉诸由立法机关代表的人民意志,以及有宪法制定权的人民的可能性,目的是为了得到保护,免遭只专注于他们自己利益的私人公民的意志的支配。必须用动员起来投身于原则问题——这种问题的解决对于共同体的未来至关重要——的公民意志来缓和把政治看作特殊利益之间的妥协场所的倾向。这种宪政民主旨在为常规政治时期——也就是当公民们不再提出根本问题,而仅仅温和地和三心二意地注意政治过程时——保存主权人民的意志;在这些时期,主权人民需要宪法设计,

例如美国的最高法院,它相当于一种对抗他们的代表的立法意志的权力。按期这种路径,司法审查的功能仅仅是证实由代表大会制定的日常立法与人民上一次卷入宪法政治时已经接受的宪法原则的不相容性。最高法院的第二个任务是把具有宪法制定权的人民提出的不同原则综合在一起,并根据最新情况决定如何重组宪法遗产,使之成为一个融贯的整体。

这种宪政民主观并不诉诸独立的权利,不管这种权利是以自然为基础的还是以理性为基础的。能够压倒当前的立法意志的并不是关于个人权利的某种哲学命题,而是关于具有宪法制定权的人民想要给予他们在国会中的代表以什么样的命令的政治命题。这样来看,通过诉诸权利制约立法机关的实践只不过让我们想起了一个深远的真理:统治者——不管他们负责的是立法部门还是行政部门——并不是人民本身,因此他们不能要求主权。这意味着政治过程并不必然是特殊利益之间的一门谈判妥协的艺术;虽然政治在大部分时间就是如此,但是人民本身依然有可能把他们的注意力转向原则问题,并至少在例外的时刻,决定应当怎样解释他们的权利,以及他们希望用什么样的共同存在的规则解决他们的集体存在问题。因此,政治并不必然受到特殊利益的损害,而这些特殊利益也并不必然是要求个人权利以便防止这种极度无原则的过程之可能结果的政治过程中讨论和谈判的唯一主题。

在宪政民主的这种版本中,在权利与公意之间并无矛盾可言,因为公民拥有的权利仅仅是那些从他们已经肯定的宪法原则中产生的权利。权利应当被当作约束集体决策之于个人的至上权的无形王牌的观念是不容易产生的,因为除了那些他们自己而不是他们的代表已经通过法律颁布的权利,他们并没有任何权利,这一点是得到公开承认的。

宪政民主的另一种版本是由罗纳德·德沃金提出的。它相当于一种民主的定义,这种定义参照的是已经做出的决策的内容,而不是据以做出决策的形式和程序:值得称作民主的是一种表现了对所有公民的平等尊重,把所有公民的权利考虑在内的决策,而公民们被当作平等者并具有被尊重的道德独立的条件(Dworkin 1996:ch. 1)。因此,宪政民主是这样一种政治体制,这种体制的关键是无歧视,或拒绝把任何个体当作是比其他人更少价值的;在德沃金看来,决定什么样的日常立法行为是与这种平等

尊重的权利以及尽可能坚持对于这种基本的平等主义原则最有可能的解释的权利相容的，这是被法理学和自然哲学理性武装起来的法官们的事。

我们在这里并不是要进一步讨论这两种互竞的宪政观念各自的长处或弱点。我们只需要注意到，法国共和模式的批评者能够与当代民主必定是向着德沃金式的版本前进的观念携手并行。这种选择是由如下事实规定的：在现代世界，已经不可能有公民了，而政治现在没有能力处理原则问题。正因为我们应当有什么权利的问题在一个唯一地由特殊利益之间的妥协构成的政治过程中是不适合的，而且正因为有原则的和宪法的政治无可挽回地属于过去，现在应当由法官来控制全局并指出平等尊重的民主要求需要什么样的权利。

基于若干理由，对公意观念本身的这种辩驳从表面上看是不能接受的。

首先，正如杰里米·沃尔德隆已经表明的，一方面宣称现代民主制中的公民应当拥有权利，另一方面宣你他们不可能从他们的共同利益的角度做出集体决策，这是完全不一致的（Waldron 1999a，b）。权利只有当它们是行使某种道德和政治责任所不可或缺的时才能被合法地要求，以致于公民们为了成为自主的并过上一种按照他们为自己做出的选择的理性的和负责任的生活，他们必须拥有这些权利。但如果除了他们的私人利益，现代公民就无法对任何东西做出反应，而且如果假定他们自己没有能力处理原则问题并相应地塑造他们的生活，拥有权利又有什么意义呢？权利之所以必要并不是为了使人们能够得到他们想要的，而是为了使他们能够在一个做出明智合理选择的共同体中像公民那样行动。

其次，也许有人会说，正义和权利与我们关于善和人类卓越的观念一样都是合理分歧的对象。如果是这样，为什么应当允许被认为是哲学理性之化身的法官去自行决定原则问题呢？这样做就相当于赋予某种竞争性的权利观念以引人瞩目的和无根据的优势，这种观念声称可以在不依靠一种民主程序——其形式特征能够使服从其结果的义务合法化的情况下解决主要的分歧。之所以不让人民自己像原则的所谓仲裁人那样行动，而是信任司法机关，德沃金所提出的一个理由是，法官更不容易犯所说的那种错误，因为他们更不容易受到渗透在民主政治领域中的宗派、特

殊利益和煽动行为的压力。但这个理由只有当人们想要掩藏司法机关在美国历史上的若干时期所扮演的不那么光彩的角色时才能成立。Dred Scott 或洛克奈尔案中的判决也许就足以证明司法机关并不是没有错误和偏见的。而且,如果公民们自己如此深刻地不信任他们提出和回答原则问题的能力,赋予他们任何权利又有什么意义呢?(例如可参见 Tushnet 1999; Sunstein 1996, 1999)。

怀疑德沃金式的宪政民主观念的有效性的第三个理由在于它是一种冒险。正如许多批评者已经表明的,相信司法机关足以捍卫个人权利,这是充满危险的。相反,司法行动主义似乎会把共同体的注意力从原则问题上转移开,导致普通公民心目中对于为什么任何人都必须捍卫他的权利的自觉性的丧失。因此,德沃金的解释中的司法行动主义有可能产生一种基于如下观念的错误的安全感:为了保持宪法的活力并检查立法,从而防止对权利的任何侵犯,已经特别任命了某些职业的权利看守人。

说到底,我们的第一个论证相当于一种非常简单的建议:如果现代世界中确实不再有公民,如果人民不能处理原则问题,如果政治只是一门谈判妥协的艺术,如果特殊利益是政治领域中唯一可能的主角,那么民主的未来就确实是非常黯淡的。

第二个哲学论证与平等和自由之间的联系的性质有关。它旨在表明,只要自由被当作一种规范的价值,而且被认为是要在自由主义社会中实现的主要价值,那么它就不能与资源的平等,或与法律和公共机构的干预相分离。正如罗纳德·德沃金在可以回溯至 1980 年代的一系列文章(Dworkin 2000)中已经表明的:自由至上主义话语中处于与平等的戏剧性对立中的自由只是一个描述性概念,它只能指代个人身体上或物质上能够做什么。当这样理解自由时,有利于平等的任何公共行动显然都会减少自由。但问题在于这种描述性概念是否确实具有规范性价值,以及一个自由主义社会是否必须保护这种自由。德沃金的回答是否定的,因为有可能表明,作为一种规范概念的自由是必然与个体可以用社会资源的公正份额做什么的观念联系在一起的。简要地说,这意味着规范的自由是不可能在无涉公正份额的情况下得到定义的,而值得在一个自由主义社会中保护和促进的正是这种规范意义上的自由。个人能够用一种不

公正的份额——也就是比他们在一种平等主义分配中享有的更大的社会资源份额——所做的根本不是自由，或者毋宁说，它是描述意义上的自由而不是规范意义上的自由。如果这是正确的，那么，没有德沃金意义上的资源平等，就没有自由。而且，如果不致力于在这种资源平等上取得重大进步，就没有一组社会合作的原则能够声称是自由主义的。

在为迈克尔·桑德尔的《民主的不满》出版后举行的讨论会所撰写的论文中，威尔·金里卡以一种类似的方式提出，任何把平等呈现为一种并不必然被整合在自由社会的定义中的价值的命题都没有自由主义的资格。这将无可避免地导致自由主义智识领域中的一种表面上的悖论：公民们的生活并没有平等的价值或重要性，而一个自由主义社会不应当平等地为它的公民服务，因为它能够轻易地宽容他们当中有些人比其他人有多得多的社会资源追求他们的目标，而其理由与他们的选择或行使他们的责任并无联系。我们怎样才能在不同时肯定所有人的自由是同等重要的情况下肯定自由是一种重要的价值？而如果我们不同时肯定来自任意的原因的资源不平等是不公正的和必须补偿的，我们又怎能肯定所有人的自由是重要的？在金里卡看来，任何拒绝承认所有公民的生活是同等重要的政治命题显然是非自由主义的，而且它有可能倾向于某种形式的保守的社会达尔文主义。因此，金里卡和德沃金都认为，只有在一种资源的平等实际上能够实现，以致于根据同样的假设，没有一种有利于这种平等的公共行动能够被认为妨碍了个人自由的语境中，公共机构的干预才是个人自由的障碍。

当代自由平等主义者已经以若干形式提出了这些论证，问题是，两种选项——法国的以法律和国家为中心的共和模式和据称以个人自由和独立的公民社会为基础的所谓盎格鲁－撒克逊模式——中的哪一种更忠实于自由主义解放个人的谋划，更忠实于自由主义政治哲学的基本原则，根据这些原则，个人应当平等地和不受歧视地自由选择和修正塑造他们生活的价值和目标，而不管他们的宗教、性别、肤色或个人选择是什么？如果这种自由主义政治取径的真正核心就是这样的观念：在个人是什么以及他们想什么的问题上社会和国家一定不能做出任何价值判断；如果这种观念的正确形式是，公共机构必须在公民之间保持绝对的公平和无歧

视,那么,什么样的社会和政治规制形式最能够响应这些要求并履行内在于它的诺言呢?我相信,与这种自由主义取径相一致的社会显然是这样一个社会,在这种社会中,国家和公共机构愿意促进资源的某种再分配,并朝着一种更有力的平等迈进,从而,所有的公民都被提供了机会的某种公平平等。如果旨在保证那种权利平等的行动与一种无根据的和任意的事实不平等不协调,那么没有一个社会能够声称忠于没有一个人比任何其他人更有价值这一最初的自由主义抱负。没有一个人可以公正地要求,为了引导他的生活以及追求他的谋划和个人目标,他应得比他人更多的资源。

至于历史的论证,可以用一种很简单的方式提出。如果我们回到革命前的法兰西,我们可以看到这一时期的典型特征是两种不同的权力和自由观念的冲突(Van Kley 1994a)。

一方面,我们看到受一种亲英精神感染的所谓 thèse parlementaire。这种观念从公民社会与绝对君主制的对立探讨自由问题。它的要害是,自由能够奠基在一种赋予独立于君主制的中间权力以重要地位的古代宪法之上。为了制约国王的权力并迫使他妥协,那些中介权力——最高法院,但也包括教会、地方和市政权力机构、同业公会、贵族家庭——是必要的,因此,这种观念强调了托克维尔所谓"贵族自由"的重要性,这种自由是与能够抵制国王及其大臣的各种侵犯和专制计划的正式机关的特权联系在一起的。这里的参照系是英国的混合宪制,它被假定是国王、贵族和平民——他们被当作是独立的而非彼此从属的阶层——之间的一种必要的合作,从而提供了一种制衡体系(avant la lettre)。这种政治观点的影响在1770年代达到了顶点,那时,Chancelier Maupéou 试图以国王的名义压制最高法院并废止后者声称拥有的参与王国立法的权利(Echevarria 1985)。这相当于通过废止特权和某些中间机构——在国王的大臣眼中,他们是在用他们自我宣布的政治地位促进和保护他们自己的特殊利益——的牵制功能使法国政治社会现代化的一种令人印象非常深刻的努力。

这里值得注意的是,最高法院要求得到的并不是抽象意义上的自由,而是多元的自由权,后者意味着特权地位和以一种特殊方式对待并逃避

其他公民的共同份额(主要是在财政问题上)的权利(这种权利是通过历史或习惯而获得的)。他们正在为之奋斗的是一个由具有不平等权利的各种团体组成的等级社会。按照这种观念,独立于权力意味着能够保持一种特权的和自我宣布的司法地位,能够逃避一种平等主义的法律,以及——这是理所当然的——能够用那些特权去支配那些没有任何特权的人。正是在这个意义上,那些要求独立于权力的人可以被看作是在要求行使权力的权利。

另一方面,则有所谓 thèse royale。根据这第二种观念,中央集权的君主权力应当被用来消除特权,使每个公民都服从同样的法律规则,并从而创造一个由具有平等的权利和义务的公民组成的革新的社会。在这种观念中,自由的问题不是从君主制和公民社会的对立的观点来考虑的,自由不是被定义为独立于政治权力(Linguet 1770, 1774)。相反,共同自由的主要障碍是特权者和无特权者之间、享有特殊的和具体的权利的正式团体和那些缺少任何特权的团体之间在司法地位上的差异。这种差异使特权等级既能逃避共同义务,又能实行支配,行使一种无公共权威的权力。在这种情境中,中央集权的君主权力并不是自由的敌人,而是它的主要盟友,因为它是唯一能够抵制和抑制特权并创造一个平等公民的社会的权力。

这两种互竞的自由观念的遭遇具有某些非常悖论性的后果。thèse parlementaire 的追随者常常提到"人民",提到人民的不被君主政体的大臣专制主义压制的权利。但是他们心目的并不是由自由和自主的个人组成的人民,而是被理解为一个等级社会的人民,这种社会是由赋予不同权利并试图把这些权利当作他们的自由,也就是他们相对于君主制的独立性的工具加以捍卫的不同团体组成的。在这种智识语境中,现代意义上的人民,洛克和卢梭的有选举权的人民,还完全不存在。thèse parlementaire 并不是与一种自然状态和社会契约在解释权利和权力的起源中发挥重要作用的政治观念联系在一起的,而是与一种奠基于习俗和古代概念之上的历史观念联系在一起的。因此,反对君主制并要求某种相对于权力的独立性的一方不能利用现代的人民概念。

另一方面,thèse royale 党人也提到人民,但是对他们来说,这个词被

赋予了一种十分不同的含义。人民是他们想要创造的,在他们心目中是国王压倒特权等级的胜利的结果。当君主制将要赢得它的针对那些要求享有特殊地位并逃避共同法律命运的人的斗争时,将会有名符其实的人民,它将代替没有共同地位的这个由各式各样的人组成的压迫团体。

悖论就在于,在有与君主制的对立的地方,就没有人民,而在现代意义上的人民概念已经(在 thèse royale 中)出现的地方,就不再可能把这种人民理解成是在要求任何反对一种超出正常界线的中央政治权力的权利,因为很明显,这种人民只有作为这种高度中央集权的权力的某种深思熟虑的行动的结果才能存在。

因此,前革命时期的法兰西所流行的情境是与英语世界从中开启它自己对于现代自由之条件的反思的社会、政治和智识情境截然不同的。在英格兰,等级社会已经在不断地瓦解,而在美国,它简直从来就没有存在过,所以不论好坏,自由的问题一开始就是和自由的个人与他们为了解决相互的冲突自己树立起来的权力之间的关系的性质联系在一起的。这就是为什么在这种情境中,问题总是怎样有权力而没有主子,怎样既能够保护又不能压迫。个人权利和公民社会的独立是有可能解决这个问题的,这是因为个人被看作赋有无形的权利,这使他们在任何政治社会之外都是平等的,也是因为政治社会的功能仅仅是捍卫和保护这些权利。由自由地彼此联合的个人权利持有者组成的公民社会能够被看作一种反对不断超出正常界线的政治权力的主要屏障,这是因为这种公民社会可以被看作是自然赋予的,是在任何政治形式之外并独立于它而存在的。

但在法国的情境中则不是这样。平等的个人权利持有者的公民社会不能被看作是某种给定的东西,因为历史和习俗所给定的是一个等级社会,这种社会具有与之相伴随的结果特权和私人支配,这意味着公民社会并不是问题的解决而恰恰是有待解决的问题:怎样消除等级,用一个平等的个人权利持有者的社会取代它们?怎样废止这种特权者能够行使对非特权者的支配的非集体的生活?怎样抑制私人权力并用法治取代它?答案是显而易见的:这种革命只有通过中央集权的立法和一个非常有力的国家才有可能实现。

但是这种回答又是悖论性的,因为它相当于说,自由的个人创造为了

保护自然已经赋予他们的权利所需要的国家,法律和重要的公共机构创造作为权利持有者的自由个人,以及他们拥有的权利并不是用来在法律的侵犯面前捍卫自己,相反,法律赋予他们权利是为了在他们的同胞中有可能出现的压迫者和支配者面前捍卫自己,这些说法中都是完全不正确的。

由于历史的理由,法国人对于自由的反思表现出这种十分奇异的倾向,这一事实也许是令人遗憾的,但也许并不是这样,因为从这种历史论证中可以看清一点:没有人能够严肃地断言,不平等、私人权力和私人支配不是个人自由的敌人;也没有人能够严肃地断言,平等完全是给定的,唯一真正的问题是怎样在他们置于自己身上的政治设计面前为平等的个人作辩护。显然还有另一个问题:怎样防止自由行动的个人变成不平等的人,从而使得私人权力亦即并非由同意而产生的权力复位。怎样防止由纯粹的偶然性产生的个人之间的差异使得他们当中的某些人支配其他人? 对于这样的问题,法律和中央集权的公共机构就是不可避免的答案,而这正是从法兰西共和观念的极其独特的源头中得出的答案。

参考文献

Ackerman, B. 1991, *We the People, Vol. I Foundations.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Allen, A. L. & M. C. Regan, eds. 1998. *Debating Democracy's Discontent, Essays on American Politics, Law and Public Philosophy.* Oxford: Oxford University Press.

Bouretz, P. 2000. *La république et l'universel. Paris*: Gallimard.

Dworkin, R. 1996. *Freedom's Law, The Moral Reading of American Constitution, Cambridge*, MA: Harvard University Press.

2000. *Sovereign Virtue, The Theory and Practice of Equality. Cambridge*, MA: Harvard University Press.

Echevarria, D. 1985. *The Maupeou Revolution, A Study in the History of Libertarianism, France* 1770 – 1774. Barton Rouge, LA: Louisiana State University Press.

Kymlicka, W. 1998. "Liberal egalitarianism and civic republicanism, friends or enemies?" Allen. & Regan 1998: 131 – 148.

Liguet, S. 1770. *Lettres sur la théorie des lois civiles.* Amsterdam.

1774. *Du plus heureux gouvernement ou parallèle des constitutions politiques de l'Asie avec*

celles de l' Europe. London.

MIillion – Delsol, C. 2002. *La République, une question francaise.* Paris: Presses Universitaires de France.

Palmer, R. R. 1958. *The Age of Democratic Revolution.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Pettit, P. 1996. *Republicanism, A Theory of Freedom and Government.* Oxford: Oxford University Press.

Sunstein, Cass. R. *Legal Reasoning and Political Conflict.* Oxford: Oxford University Press.

1999. One Case at a Time, Judicial Minimalism on the Supreme Court. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tushnet, M. 1999. *Taking tbe Constitution away from the Courts.* Princeton: Princeton University Press.

Van Kley, D. 1994a. "From the lessons of French history to truths for all times and all people: the historical origins of an anti historical declaration". Van Kley 1994b:72 – 113.

Ed. 1994b. The French Idea of Freedom. The Old Regimes and the Declaration of Rights of 1789. Stanford. CA: Stanford University Press.

Waldron, J. 1999a. The Dignity of Legislation. Cambridge: Cambridge University Press.

1999b. Law and Disagreement. Oxford: Oxford University Press.

Jean – Fabien Spitz, The Twilight of the Republic · in D. Weinstock and C. Nadeau eds., *Republicanism: History, Theory and Practice*, London: Frank Cass, 2004, pp. 54 – 71.

政治共和主义与至善论共和主义*

[美]保罗·韦索曼/文　杨立峰/译

当我们把某种像爱国精神这样的品质特征称作一种公民美德时,我们典型地意指这种品质使它的拥有者适于为她的社会的利益出力。但是,当我们把注意力和重点转向这种主张——即它是一种公民**美德**——时,我们的意思是在两种可能性之间模棱两可的。我们可以意指,如果一个人要想成为一个好人的话,她必须是爱国的。或者,我们可以仅仅意指,如果她要想成为一个好公民的话,她必须是爱国的。

持第一种意思的人把公民美德想象为人类的优点,想象为使它们的拥有者成为她的族类的一个好的或卓越的或成功的成员的品质。她认为这种对于人类繁荣的贡献,是**使得**爱国精神**成为**一种美德的原因。她也认为那种卓越具有有益的社会后果,至少在良好的环境中是如此。一个拥有这种品质的人倾向于以某种方式为其社会的善作出贡献。因此她是一位好公民。这种观点的支持者并没有典型地认为这些美德、人类繁荣与好公民身份之间的联系仅仅是偶然的。断言一种较强的联系,是宣称人类是天生的政治动物的哲学家们的意思的一部分:因为人类需要过政治生活,因此,使他们成为好公民且使他们有能力过良好的政治生活的品质,是人类美德的构成部分。

---

* 这篇文章最初是一次由美国哲学协会东部分会发起的有关新共和主义的学术讨论会的会议论文。我对丹·布鲁德尼、弗兰克·米歇尔曼、菲利普·佩迪特、菲尔·奎因、戴维德·所罗门、迈克尔·思拉什和芝加哥大学法学院与圣母玛利亚伦理与文化中心的听众们表示感谢,感谢他们对于这篇文章之前的几个版本所提出的有益评论。——原注

持第二种意思的人信奉一种非常弱的论题。出于对哲学家鉴别人类卓越的本领的警惕,她并不信奉这个主张,即对人类卓越的贡献是使一种品质成为公民美德的原因。相反,使一种品质成为一种美德的原因,归根结底是它与某种事物的关系,而且在她看来这种事物的价值是几乎没有争议的。就公民美德而论,使得这些品质成为美德的原因是,它们是一个人如果想满足一种特定的公民角色的要求——作为公民的要求——就必须拥有的品质。无论在一个正派社会中成为一名好公民的价值被怎样兑现〔1〕——如果需要兑现的话——它都不会通过借用一种有力的人类繁荣观念来被兑现,而优秀的公民身份就是人类繁荣的一部分。如果别的某个人想要进一步宣称这些品质或公民美德是真正的人类卓越,那么后一种观点的支持者或许不会反对。但是她不会取得多大成功。

当代的一些共和主义者已经成为第二种观点的支持者。由于注意到共和主义传统上乞灵于一种有德行的公民,他们一直宣称共和主义政府依赖于公民们拥有特定的公民美德。由于也注意到道德多元主义的事实,他们避免把他们的政治理论奠基于有关人类善的有争议的前提之上。他们代之以援引他们认为很少有争议的有关公共善的前提。因此,他们在他们的清单上遗漏了一些传统的公民美德。而且,他们尽量不去宣称他们所列出的公民美德是真正的人类卓越。相反,他们仅仅宣称这些品质是衍生性地有价值的品质形态,它们之所以被当作美德,是因为它们使其拥有者适于参与共和主义政府。他们倾向于进一步宣称参与共和主义政府是一种良善人类生活的一部分。基于一些将会变得很清楚的理由,我将考察这种被这些当代思想家们辩护为"政治共和主义"的版本。

我将表明,政治共和主义的公民美德清单应该更长一些。此外,一种政治共和主义的体制为了使我们认为某种品质值得拥有而提出的理由,将会鼓励我们发展它并按照它行动。把公民美德当作较弱意义上的美德的问题是,它使得我们培育和维持这些美德的动机过于依赖于我们对我们公民身份的认同。这种凭借物太脆弱了,它并不能支持当代自由民主

---

〔1〕"正派社会"(decent society)这个短语取自埃维莎·玛格利特(Avashai Margalit)的《正派社会》,(Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996)的书名。

国家中的共和主义政府。

古典共和主义者们也曾把他们的希望建立在这种相当脆弱的凭借物之上。如果政治共和主义者的这个断言——即宣称共和主义政府确实依赖于公民们拥有公民美德——是正确的,那么,我的主张意味着,政治共和主义并不能充分保证它自身获得成功的条件。我将表明,如果我们想要在根本意义上成为共和主义者,我们最好接受我所谓的“至善论共和主义”(Perfectionist Republicanism)。〔1〕这种共和主义把公民美德当作真正的品质卓越来珍视和促进。

我并不是在支持共和主义政治理论相对于其他像古典或当代自由主义这样的政治哲学的优越性。因此,我的结论可以被看作是一个有条件的结论:如果共和主义是可利用的最好的政治哲学,那么我们应该成为至善论者而不是成为新共和主义者。我也不是在宣扬这个认为公民美德有助于人类繁荣的至善论主张。对于这个传统来说,这些主张是人们非常熟悉的。我在这里想确立的是对这些主张的需要,而不是想重新表述它们。因而,我的主要目标是确认并解决当代共和主义内部的一个争端。这本身就是一个意义非常重大的计划。共和主义已经被证明在许多学科中都是一个非常有吸引力的智识范式,它提供了一个既是建设性的又是历史性的努力框架。因此,弄清楚什么是共和主义之中最可辩护的,是很重要的。

当前对共和主义的兴趣反映出一个比较显著的趋势。近年来,政治思想家们已经越来越多地转向他们的学科史,希望恢复——进行适当的修订后——有可能适用于当代社会状况的一些政治理论。这种朝着历史

---

〔1〕“至善论的”(perfectionist)这个词有意要使人回想起约翰·罗尔斯对于这个术语的使用和约瑟夫·拉兹对他视为“至善论自由主义”的描述,而无意使人与极端的或尼采式的至善论形式联系在一起。罗尔斯把“至善论的”这个形容词运用于像亚里士多德的理论那样的理论,按照这种理论,促进人类卓越对于国家有着利害关系,参见约翰·罗尔斯,《正义论》(Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971),25页;拉兹的自由主义据说是至善论的,因为他主张自主的选择就是在真正有价值的选项之中进行的选择,参见约瑟夫·拉兹,《自由的道德》(Oxford: Oxford University Press, 1986),417页。

的转向已经产生了对亚里士多德式的、托马斯主义的、霍布斯式的、洛克式的、卢梭式的、康德式的、密尔式的、黑格尔式的或共和主义的等各种不同观点的严肃讨论。然而,绝非显而易见的是,针对完全不同于我们现在的政治环境构造出来的各种政治理论,能够为了当代的目的而被恢复和修订。评价这些恢复努力的最好方法是对这些观点进行缜密的分析,而且这些分析应注意最初的观点得以改变的修订方式。在此,我尝试进行一种这样的分析。

对政治共和主义的批判也是意义重大的,因为它转向了发展公民美德的社会与政治条件。甚至那些并不自称是共和主义的——例如,各种商议民主理论和一些自由主义理论——理论,也宣称公民们需要共和主义者将其描述为公民美德的某些品质特征。然而,大多数此类理论很少讨论这些美德是如何获得的。我对政治共和主义的批判,把发展这些公民美德的条件与对它们的价值进行的公共讨论联系在了一起。如果这些另外的理论以与政治共和主义相同的方式——仅仅诉诸政治价值——对这些公民美德的价值进行解释,那么我对政治共和主义的批判就完全有可能延伸至这些理论。如果能够如此的话,这种方法就可以展示出某些不仅仅是有关政治共和主义而且是有关其他政治观念的重要问题。然而,我在此并不企图进行这种扩展。

我首先对共和主义再多说几句,并讨论当代任何形式的共和主义都必须满足的条件。在第二节和第三节,我将详细阐释政治共和主义与至善论共和主义之间的差别。在第四节,我将表明,政治共和主义要想成为可行的理论的话,公民们必须拥有对物质财产保持节制的美德。在第五节,我将表明,政治共和主义的体制不会拥有在公民当中维持那种美德所需要的智识资源。在第六节,我将考察对政治共和主义的各种辩护。

一

在美国的法学、历史、政治理论和政治哲学中已经出现的“共和主义复兴”,事实上是对被认为支配着这几个学科的各种形式的自由主义的同一类反应。研究美国建国及其智识经历的历史学家们——最为著名的有

约翰·波考克、[1]伯纳德·贝林[2]和戈登·伍德[3]——反对认为洛克式的个人主义为建国提供了意识形态基础的主张。[4]在法学界,弗兰克·米歇尔曼、[5]卡斯·森斯坦、[6]和苏珊娜·谢丽[7]反对其他人在宪法中发现并把其当作宪法和法律解释的一个标准的古典自由主义——自由至上主义。[8]在政治理论和政治哲学中,迈克尔·桑德尔反对罗尔斯的康德式自由主义。[9]菲利普·佩迪特反对把政治自由等同于消极自由。[10]

在哲学、法学和政治理论中,致力于这次复兴的思想家们企图构造出适用于像美国这样的当代社会的共和主义法律和政治理论。这些理论都

---

[1] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

[2] Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

[3] Gordon Wood, *The Creation of the American Republic* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1998).

[4] 有关自从共和主义在历史学家们之中得以流行以来,它对它所试图解决的问题的效用的综述和批判,参见 Daniel T. Rogers, "Republicanism: The Career of a Concept," *The Journal of American History* 11 (1992): 11 – 38。我很感谢约翰·麦格里维建议我参考这篇文章。有关对于 Rogers 的一篇深刻而有趣的回应,参见 G. Edward White, "Reflections on the 'Republican Revival': Interdisciplinary Scholarship in the Legal Academy," *Yale Journal of Law and the Humanities* 6 (1994): 1 – 36。

[5] Frank Michelman, "Law's Republic," *Yale Law Journal* 91 (1988): 1493 – 1538.

[6] Cass Sunstein, "Beyond the Republican Revival," *Yale Law Journal* 97 (1988): 1539 – 1590.

[7] Suzanna Sherry, "The Intellectual Origins of the Constitution: A Lawyer's Guide to Contemporary Historical Scholarship," *Constitutional Commentary* 5 (1988): 323 – 348.

[8] See Laura Kalman, *The Strange Career of Legal Liberalism* (New Haven: Yale University Press, 1996), pp. 132 – 166.

[9] Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America's Search for a Public Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).

[10] Phillip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

想保留自由主义相对于古典共和主义的优越之处,像自由主义对于人权和政治包容的承诺;同时又企图避免它们打算取而代之的各种自由主义理论的缺陷。这就要求这种补充性的古典共和主义强调各种关切,比如说对于个人自主的关切;正是这些关切激发了自由主义传统的发展,但它们却一直处于共和主义传统的边缘。为了回应这种认为共和主义是一种不适用于现代社会的伦理生活方式的反对意见,〔1〕需要构想现在能够使共和主义政府运行的制度形式。对于当前这些目的来说最为重要的是,共和主义的复兴要求抛弃在古典共和主义作家们那里发现的一些要素,因为它们是与那些看来是自由主义洞见的观点相矛盾的。正是因为他们自觉地承诺要构建一种**重构**的共和主义,这些作者常常被称作**新**共和主义者。

任何新共和主义理论——无论是政治共和主义还是至善论共和主义——都必须满足三个条件。第一,它必须是**智识上令人满意的**。它必须对政治理论的一些核心概念提供智识上令人满意的解释,这其中包括公民身份、自由和公共善的概念。它也必须对于像"我们怎么知道一个给定的政治结果何时会促进公共善或与之相一致"和"国家对权力的运用在什么条件下是合法的"这类问题提供合理的答案。第二,它必须是**政治上胜任的**。它必须能够胜任一种适用于多元民主社会的自我维持的公共哲学的角色。这要求它能够熟悉使得公民和担任公职者能够维持——这种理论将其鉴定为共和主义的——政治实践并按照新共和主义者所设想的那样实现自由和公共善的思想和行为习惯。第三,如果这种理论想要被称作"**新共和主义的**",它就必须是**有历史根源的**。它必须与从西塞罗到麦迪逊的共和主义政治思想传统具有充分的亲和性,也就是说,把这种理论定位于该传统之内必须是合理的。

最后这个条件虽然并不空洞,却是相当松散的。新共和主义者通常

---

〔1〕 有关这种反对意见,参见 Jeremy Waldron, "Virtue *en Masse*" in *Debating Democracy's Discontent*, ed. Anita L. Allen and Milton C. Regan (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 32; also Bernard Williams, "Saint - Just's illusion," in his *Making Sense of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 135 - 150。

援引属于早期共和主义传统的历史文献。那些文献是由政治活动家在各种不同的社会状况中写就的，而且他们常常是在回应完全不同的政治危机，而每一个危机都被每一个作者理解为他那个时代最突出的问题。其中一些是在专制主义的危机之下写出的，一些是在像凯撒这样的帝国野心的威胁之下写出的，还有一些是在一个像梅迪奇家族这样的统治家族或罗马教皇国这样的宗教权力的政治控制的阴影之下写出的。因此，这个传统中的思想家们强调共和主义理念看来是对他们所面对的危机的最有效的政治和智识回应。结果就是产生了一系列的文献，这些文献表现出了能够把它们与其他政治思想传统区别开来的足够强的家族相似性和谱系，但是它们在风格、着重点和指导思想上是相当不同的，决不能把它们误认为是一模一样的。

面对这些各不相同的文献，新共和主义的理论家们以不同的方式抽取并系统化他们的主要理念，并且设定了不同的智识优先性序列。弗兰克·米歇尔曼借助共和主义传统来解决一个有关公民主权的永久难题。相反，约翰·波考克指出，对于他所研究的共和主义思想家们来说，主权的定位(the location of sovereignty)最多是一个次要的问题。〔1〕菲利普·佩迪特把自由——被理解为无支配——当作他的新共和主义理论的“最高政治价值”。〔2〕迈克尔·桑德尔、卡斯·森斯坦和弗兰克·米歇尔曼接受一种赋予自治(self - government)以首要地位的新共和主义形式；而佩迪特则认为自治仅仅具有工具性价值，因为它可以促进他所偏好的自由形式。〔3〕我认为这两类新共和主义都是由历史根源的。这里，我将讨论各种把对自治的信奉作为其理论中心的非常有影响的新共和主义理论，并将讨论这种共和主义能够采取的至善论形式和政治形式。〔4〕

---

〔1〕 参见波考克，*Machiavellian Moment*, p. 316:“人文主义政治思想擅长于这种分析，并且把权力考虑列在相对于它的次要地位。”

〔2〕 Pettit, *Republicanism*, p. 8.

〔3〕 同上。

〔4〕 佩迪特的新共和主义也非常有趣并且本身就值得进行批判性考察。在此，我只想指出共和主义的传统是比较复杂的，而他对这个传统的借用比起他的历史编纂学所偶然提议的要更具选择性。如我所指明的那样，佩迪特把不受他(转下页)

二

在其理论中赋予自治以核心地位的新共和主义者们,典型地认为公民们应该通过公共商议(public deliberation)来治理自己。也就是说,他们认为公民们应该在他们完成商议程序之后决定事务和选择代表,他们通过这些程序彼此提供理由和论据而不是威胁或讨价还价。这些程序的参与者应该是自由而平等的。商议应该是包容性的,以便无论公民们的观点和群体成员资格如何,都能够参与商议。他们彼此提供的理由应该是以公共善为旨归的,而不是利己主义的。他们应该建议去促进公共的善

(接上页)人支配的自由当作他的理论的"最高政治价值"。佩迪特认为这种政治自由的实现是极为有价值的,因为它带来了独立的社会地位,而在佩迪特看来,这种社会地位是共和主义传统中公民身份的标志。在波考克的历史著作中对这个主张——即宣称意大利和英国的共和主义者们非常珍视这种独立,并且认为从依附到堕落只有一步之遥——有充分的支持。另一方面,我并没有在西塞罗的著作中觉察到任何表明他注意到了在他所接受的共和主义与罗马的庇护和委托制度之间存在紧张的迹象,在这种制度之下,一些公民会非常依附于其他人。有关委托制度在西塞罗时代罗马中的重要性,参见 Erich S. Grucn, *The Last Generation of the Roman Republic* (Berkeley: University of California Press, 1995), pp. 435, 446; on pp. viii - ix。Gruen 着重指出,委托人对他们的庇护人的依附既是社会性的又是政治性的。此外,根据它所对照的社会或政治地位,共和主义的公民身份并非总是受到看重。有时,有些人企图通过它来获得经济利益,参见 A. N. Sherwin - White, *The Roman Citizenship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 135。佩迪特指出,把他所理解的自由作为他的新共和主义的核心政治价值,符合自由与奴隶制之间的对比,而这种对比是共和主义著述的一个非常突出的特征。佩迪特认为,这是因为奴隶缺乏自由准确来说在于这个事实,即他们在法律上和社会地位上是受主人支配的,主人可以让他们去做他所希望的任何事情。但是这只抓住了这种奴隶地位的一个特征,并且是以忽略其他同样重要的特征为代价的。这里可以指出另外两个特征:首先,奴隶并没有在典型意义上就他们在其中劳动的事业的目的和组织接受咨询;其次,他们典型地在那些事业并不是互惠的这个原生意义上受到剥削。他们的努力以未经同意的安排服务于其他人的利益。我们能够设想重视奴隶制与自由之间对立的各种共和主义理论,但是也能够代之以设想抓住了奴隶制的其他特征的共和主义理论。因而,西塞罗在某些情况下强调咨询的重要性。阿奎那在统治奴隶和政治统治之间指出的差别以这个事实为转移,即某个人的努力被用于另一个人的利益;参见 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* 1. 96. 4。一种托马斯主义的共和主义可以把这种差别当作它的出发点;或许 Jacques Maritain 就持这样一种观点。

而不是某个个体、派别或小集团的善。

新共和主义理论想要成为政治上胜任的，它们必须确定公民们通过运作良好的商议来促进公共善所必需的条件，并且确定公民们长久地维持商议实践以便他们长期良好地治理自己所必需的条件。[1]它们也必须说明那些条件怎样在他们所面对的社会——像当代美国这样的社会——中得到满足。

对于古典共和主义传统中的许多作者来说，有效的、可维持的自治条件很明显包括道德条件。他们认为，实现公共善的共和主义政府需要有德行的公民。他们用来描述各种美德及其对立面的概念都是显而易见的伦理色彩很浓厚的概念：坚毅、正直、诚实、依附、奴性、腐化。在这个传统中，至少有一些作者强调公民美德是真正的人类卓越，理由是为公共善出力是人类善的一部分。[2]因此，共和主义政府所要求的美德被认为是强意义上的美德。最后，自治所要求的美德被认为是非常苛刻的。实际上，它们被认为是如此苛刻，以至于它们不可能仅仅通过参与它们在其中得以践行的政治实践就可以得到发展和维持。它们需要重要的超政治的(extra - political)支持。这种支持将采取像自耕农或战士(yeomanry and soldiering)这样的普遍的生活方式的形式，[3]采取普遍的宗教或准宗教信仰的形式，这些形式被认为有助于培养公民美德。[4]

---

[1] 有关怎样维持共和主义政府以对抗命运女神和变化的环境的蹂躏问题，是共和主义思想传统的核心问题。这个论题在波考克的《马基雅维里时刻》中得到的杰出的考察。正如波考克所构思的那样，Michael P. Zuckert 在其《自然权利与新共和主义》一书中也特别把这个问题提出来进行考察，参见 *Natural Rights and the New Republicanism* (Princeton: Princeton University Press, 1994), p. 161。有关古罗马与早期美国的共和主义者之中的一种类似的关切，参见 Wood, Creation, p. 51。

[2] 参见 Cicero *De Re Publica* 6. xxiii - xxvi。

[3] 杰斐逊在自耕农与共和主义之间发现的联系是众所周知的。另一方面，孟德斯鸠非常著名地认为商业是共和主义政府所必需的，参见 Pocock, *Machiavellian Moment*, p. 441。有关那些相信共和国需要公民 - 战士的思想家，参见 Machiavellian Moment, pp. 203, 243 - 244, 271, 413。

[4] 宗教信仰长期以来被认为是维持美国共和主义所必需的，参见 Stephen Macedo, *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999)。用"准宗教信仰"这个词，我意指的是对于个人不朽的信仰，这在西塞罗的《论共和国》中非常显著，参见 *De Re Publica* 6. ix ff。

总而言之，至少是古典共和主义传统的某些部分提出了高度道德化的政治理论。这适用于美国国父们的共和主义。[1]它也同样适用于共和主义传统中最为深刻地影响了美国国父们的部分，即西塞罗和萨卢斯特的罗马共和主义。[2]对于我的目的来说，这些观点最为重要的特征是，它们主张有效且持久的自治要求公民们发展并实践属于真正人类卓越的品质。具有这个特征的那些观点就是我所谓的"至善论共和主义"的各种版本。

与至善论共和主义相似，我所感兴趣的新共和主义立场确认了共和主义政府所需要的几种特定的公民美德。然而，这种观点的一些最为杰出的阐释者从一种自由主义形式那里获益良多，这种自由主义拒绝把理论建立在人类繁荣或有关人类卓越的传统观点之上。他们详细阐述的那些公民美德并不是传统上与依附和个人腐化相对立的那些基本美德。相反，它们是公民们在当代多元主义社会的公共论坛中作为平等者进行相互交谈所需要的那些品质。这些新共和主义者强调公民们必须愿意参与政治，[3]强调他们必须为他们所支持的政策提供以公共利益为旨归的正当性证明理由，[4]强调他们应该努力去理解与他们自己的看法不同的观点，[5]强调他们应该准备"重新考虑[他们的]目的和承诺"。[6]此外，把这些美德称作公民美德时，这些新共和主义者正在提出一种有关其价值的主张。这种主张就是我在本文开端部分区分出的两种主张中较弱的那种。公民美德是有价值的品质，因为它们使得其拥有者成为好公民，使他们具备为公共善出力的必要条件，而这种公共善被认为是运作良

---

[1] 有关国父们对公民美德的一般论述，参见 Wood, *Creation*, pp. 65ff。

[2] 有关西塞罗，参见注释24所引用的文本；也见他的 *De Officiis*；有关萨卢斯特，参见 *Catalinae Coniuratio*。有关罗马共和主义对国父们的影响，参见 Wood, *Creation*, pp. 48－53; Bailyn, *Ideological Origins*, p. 25; and Stanley Elkins and Kric McKitrick, *The Age of Federalism* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 6, 48。

[3] Michelman, "Law's Republic," p. 1503.

[4] Sunstein, "Republican Revival," p. 1550.

[5] Ibid p. 1555.

[6] Michelman, "Law's Republic," p. 1528.

好的公共商议的结果。这并没有宣称与真正人类卓越的任何进一步的联系。正如卡斯·森斯坦论及他自己的观点时所指出的：

> 有些珍视公民美德的人强调改善个人品质的重要性，正如古典的公式所表示的，其他人则把它当作实现社会正义的一个前提条件。根据第二种观点，公民美德是参与公共商议所必不可少的，而且它是运作良好的商议过程的工具。第二种观点是这里讨论的主要对象。[1]

我认为，新共和主义者对商议美德的关注、对那些美德为什么是有价值的这个问题的弱解释，表明他们从自由主义的某种形式那里受益匪浅。为了把一个要求与其他要求——如果他们想满足政治胜任性的条件，他们的观点就必须满足这些要求——分离开来，一些新共和主义者借用了这种自由主义的立场。所讨论的这种自由主义避开了各种人类繁荣的理论，因为它所面对的社会是道德上和宗教上多元主义的。有关良善生活的深刻分歧是这些社会的特征。没有哪种要求公民们接受一种人类繁荣观的规范性政治理论能够赢得公民们的忠诚，因此也没有哪种理论在政治上是可行的。由于接受了这种思想路线，一些当代共和主义者拒绝把他们的政治理论建立在有关人类善的各种理论之上。因此，他们为了满足政治胜任性的要求，把自己与森斯坦所谓的公民美德的"古典公式"和古典的清单分离开来。这些人就是我称作"政治共和主义者"的思想家。

我想要质疑的是，这种满足政治胜任性要求的努力是否会损害政治共和主义者满足它的能力。我认为，对商议美德的强调导致了对一种公民美德的完全无益的忽视，这种美德在共和主义传统的早期得到了比较突出的讨论，那时政治理论可以是更为公然地道德化的，而且无疑也是政

---

[1] Sunstein, "Republican Revival," p. 1541 note 8; also Michelman, "Law's Republic," pp. 1550 – 1551; and Quentin Skinner, "The Republican Ideal of Political Liberty," in *Machiavelli and Republicanism*, ed. Bock, Skinner and Viroli (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 297, 307 – 309.

治上胜任的。我还认为政治共和主义对为什么那种美德是有价值的这个问题的解释,为公民们留下的动机太弱而不能鼓励他们去发展并践行它。当一个像我们社会这样的多元主义社会的公民,仅仅由于这种美德与有效自治之间的联系而把它当作一种美德时,他们或许并不具有使自己成为有德行的公民所需要的动机。为了探究是否如此,我将集中关注于节制这一主德,而它并不属于明显的商议美德。然而,在这样做之前,我首先评论一下我把"政治共和主义者"的标签贴在那些依赖一种有关这种公民美德的弱观点的人身上的做法。

三

"政治共和主义"这个术语当然会使人想起约翰·罗尔斯的"政治自由主义"这个术语。罗尔斯依据三个条件在政治自由主义和完备性自由主义之间作出了著名的区分。依照第一个条件,一种政治的正义观念的核心关注是社会的基本制度、适用于这些制度的规范和"那些规范在[公民们的]品质和态度中得以表现出来的"方式。这些表现规范的方式包括如果公民们想要在维持正义制度中尽到自己的职责通常所必须拥有的美德。依照第二个条件,政治观念能够独立于完备性学说而被提出。因此,它们可以解释这些公民美德的价值而无须诉诸有关人类繁荣或有关什么使得人类生活有意义的主张。依照第三个条件,政治观念是从被视为隐含在宪政体制的公共政治文化中的基本理念中产生出来的。

正如罗尔斯会欣然承认的那样,在他对这三个条件的说明中并没有暗示政治观念与完备性观念之间的区别只能从自由主义诸观念中抽取出来。[1]因此,发展新共和主义的政治版本或我所谓的"政治共和主义"应该是有可能的。政治共和主义是满足了罗尔斯的三个条件的共和主义理论。与政治自由主义相似,它们在范围上是受到限制的,而且能够独立于完备性学说而被提出。它们包括对公民美德的解释,但并不通过诉诸完备性学说来解释这些公民美德的价值。它们也是从隐含在像美国和北

---

[1] John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), p. 374.

大西洋民主国家这样的宪政体制的公共政治文化中的基本理念中逐步建立起来的。

正如我已经强调的，共和主义在最近十五年的复苏，是一种自觉复兴的结果。它是努力复兴作为美国、英国、荷兰和意大利政治思想传统之一部分——虽然是以往遭到忽视的一部分——的一个政治思想谱系的结果。那些为这次复兴作出贡献的大部分工作是历史领域中的工作，而且已经利用历史学家们的工作表明共和主义是那个传统的一部分。做这些工作的目的一直是试图证明共和主义的正当性至少在最初是合理的。如果一种复兴的共和主义是基于在北大西洋传统中发现的理念或基于隐含在像美国这样的国家的公共政治文化中的理念而提出的，那么就可以比较容易地说服公民们相信共和主义是与他们的深思熟虑的判断相符合的。至少，如果所讨论的共和主义是一种结合了自由主义对权利的承诺的新共和主义，那么他们将比较容易被说服。因而，共和主义的当代支持者们实际上一直试图表明，共和主义能够满足用来界定政治观念的三个条件中的第三个。

就其他两个条件对政治观念——以及政治共和主义与完备性共和主义之间的区别——的重要性来说，当代共和主义者之中的一些人要比另一些人更加明确地予以承认。由于迈克尔·桑德尔对罗尔斯的早期批判，我们或许期望在他最近对共和主义的辩护中发现得到明确表述的区别，尽管它似乎仅仅是隐含的。〔1〕苏珊娜·谢丽似乎抓住了至善论共和主义与政治共和主义之间的区别，而且她看来捍卫对代表着政治共和主义特征的公民美德的弱解释。〔2〕政治共和主义与完备性共和主义之间

---

〔1〕 他只能通过采取一种办法来指出，共和主义可以划分为政治共和主义与完备性共和主义，尽管这种解读会扭曲文本，而且桑德尔并没有说明他偏好哪一种共和主义，参见 *Democracy's Discontent*, p. 338。《民主的不满》的主旨表明他把共和主义想象为一种完备性学说。后来在受到批评者们讨论他是"强"共和主义者还是"弱"共和主义者的压力时，桑德尔的回应表明他的共和主义是完备性的，尽管他的回应并没有提及政治观点与完备性观点之间的区别，参见 Allen and Regan, *Debating Democracy's Discontent*, pp. 324 – 327。

〔2〕 谢丽表明美国建国时期流行的共和主义"源于把政治参与当作（转下页）

的区别，似乎在理查德·达格有关罗尔斯著作的讨论中得到了最为明确的刻画。[1]达格用以区分政治观点和完备性观点的方法有一些问题。[2]尽管如此，达格的评论表明他看到了一种政治共和主义的可能性。

即使没有任何正在从事研究工作的政治理论家曾明确地表述并捍卫政治共和主义，对这种可能性的确定和研究也会是非常重要的。因为，如果政治的正义观念与完备性学说之间的区别实际上是有意义的，那么弄

（接上页）最高的人类善的古典传统"（Suzanna Sherry，"Without Virtue 'there Would Be No Liberty，" *Minnesota Law Review* 78 [1993]：69）。当谢丽陈述她自己有关培育公民美德的建议时，她明显地没有提出有关最高人类善的主张，参见"Without Virtue，" pp. 75ff。也可参见 Suzanna Sherry，"Responsible Republicanism：Educating for Citizenship，" *University of Chicago Law Review* 62（1995）：172。她的沉默连同她对18世纪美国共和主义的评论一起表明，她支持一种比较谦虚的而且或许是一种政治的共和主义，一种对公民美德进行了较弱解释的共和主义。谢丽似乎确认了这一点，她指出"早期共和主义时代的道德确信已经无可挽回地丧失了；我们不再拥有对于上帝、自然法或者甚至某种人类终极目的的信仰，过去这种信仰为美德提供了不可怀疑性"（Sherry，"Responsible Republicanism，"pp. 143－144）。

[1] 正如达格在他的 *Civic Virtues：Rights，Citizenship and Republican Liberalism*（Oxford：Oxford University Press，1997）一书接近末尾的地方所表明的，罗尔斯把古典共和主义与公民人文主义区别开来。达格写道，前者是"比较谦虚的观点，认为民主社会的公民必须——像罗尔斯已经对它们所作的界定那样——'在充分的程度上'展示出公民美德，并且'必须愿意参与政治生活。'"他继续写道，相反公民人文主义"是一种完备性学说，'一种亚里士多德主义形式'，在这种主义中，'参与民主政治被看作是良善生活的优先所在'。"这两句话都引自186页。按照达格的看法，罗尔斯主张作为公平的正义是一种古典共和主义形式。因为作为公平的正义是政治的正义观念，从而根据达格的解读，它是一种政治共和主义。

[2] 在一次试图表明罗尔斯在政治观点与完备性观点之间做出的区别并没有被刻画得很明确的努力中，达格引入了一种在"含蓄的"完备性观点与"明确的"完备性观点之间所做出的区分。含蓄的完备性观点是那些含蓄地而不是明确地依赖一种非政治善的观念的观点。于是，达格宣称罗尔斯的观点虽然表面上是政治的，但必定是含蓄地完备性的，即它必定含蓄地依赖一种非政治善的观念。达格对这个结论的论证的关键一步是这个主张，即认为作为公平的正义在它的被预见但却无意识的方面是非中立的。有关这个论证线索，参见 *Civic Virtues*，pp. 188－191。我将表明，使政治观点与完备性观点之间的区别依赖于被预见但却无意识的方面的中立性与非中立性之间的差别是错误的，尽管我不能在这里继续探究这个问题。

清楚政治思想史中的哪一种观点能够和哪一种不能够被合理地重新表述为政治观念，肯定是非常有趣的。当涉及像共和主义这样的观点时，这一点尤为正确，因为共和主义曾经如此深刻地影响了西方自由民主国家的发展，而且它现在被提出来作为各种形式的自由主义——包括政治自由主义——的一个对手。弄清楚那些不能被合理地重新表述的观点是否是因为它们没能成为智识上令人满意的、政治上胜任的或者因为它们不符合其他某种条件，也是令人感兴趣的。对政治共和主义的研究也可以表明，政治共和主义与完备性共和主义之间的区别——尽管是站得住脚的——对于指出各种共和主义观点之间的不同来说并不是最具启发性的区别，或者对于某些目的来说并不是最具启发性的。〔1〕

但是，正如我已经指出的，政治共和主义并不是一种先前没有得到认同的可能性。森斯坦和米歇尔曼最为明确地认识到了这种可能性，这两位思想家对公民美德的评论表明，他们希望证明那些美德的价值而同时避开完备性学说。他们并没有把他们自己的观点称作“政治共和主义”，但是他们已经最为充分地抓住了罗尔斯的政治转向对共和主义传统中的著作的含意。像其他参与共和主义复兴的学者一样，他们实际上也利用历史文献来表明，他们的共和主义满足罗尔斯的第三个条件。他们也认识到有关公民美德的问题处于他们观点的范围之内，而且与罗尔斯对他的第一个条件的表述相一致。但是，在他们回答那些问题时，他们认识到——至少是隐含地——满足罗尔斯的第二个条件的重要性。通过满足这三个条件，他们大概希望获得罗尔斯认为他自己的观点相对于完备性自由主义所具有的优势。他们希望构建出从人们所熟悉的理念中逐步发展出来的观点，人们之所以熟悉这些理念是因为它们存在于宪政民主国家共享的政治文化之中。而且，他们希望这些观点将因为它们避免了那些引起他们所面对的社会分裂的比较深刻的争端而得到人们的广泛接

〔1〕 正如艾米·古特曼看来认为的那样，对于证明民主教育的程序这个目的来说，政治自由主义与完备性自由主义之间的区别并不如“极度党派性的”自由主义与非极度党派性的自由主义之间的差别重要；参见她的“Civic Education and Social Diversity,” *Ethics* 105 (1995): 575。

受。

对政治共和主义的研究可以表明，在其他政治性观念与政治共和主义共享着本质特征的观念中，例如对自治的强调和被认为是自治所必需的公民美德清单。例如，各种商议民主理论也强调自治，而且至少在某些版本中也主张如果公民们想治理自己的话就必须拥有特定的商议美德。因此，森斯坦和米歇尔曼是商议民主最主要支持者之一，这一点并不令人感到意外。[1]二人都很容易地在共和主义观点与商议观点之间移动。在最近的一部著作中，森斯坦指出，对于理解美国宪政这个目的来说，这两种观点之间并不存在显著的差异。[2]正如我将指出政治共和主义是平等主义的那样，一些商议民主理论也是平等主义的。[3]正如我将表明政治共和主义要求公民们拥有节制的公民美德那样，我会表明这些商议民主理论也因此要求公民们拥有这种美德。如我们将看到的那样，正是节制的一个重要特征——我将称其为“含义广泛性”（broad basedness）——与政治共和主义对自治和平等主义之承诺的结合，使它成为易受批判的。这表明商议民主的政治版本也可能是同样易受批评的。

当然，只要对各种商议民主理论进行认真的检验就可以解决这个问题。检验政治共和主义的优势是，这些观点与它们的对手形成了鲜明对照，最容易进行评价。就政治共和主义来说，存在着一个很容易拿来进行比较的天然对手。共和主义传统自身的历史提供了采取至善论共和主义形式的对手。那个历史也表明，共和主义在传统上一直被认为需要特定的道德条件。通过剖析为何如此，表明那些批判也可用于商议民主的政

---

[1] 有关森斯坦对其进行辩护的许多建设性著作中的两种，可参见 Cass Sunstein, *The Partial Constitution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993) 和他的 One *Case at a Time* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999)。

[2] 他写道“美国宪法理解[共和国的概念]的方式，依照的是一种商议的民主路径”，参见 Cass Sunstein, *Republic. Com* (Princeton: Princeton University Press, 2001), p. 37。

[3] Sec Joshua Cohen, “The Economic Basis of Deliberative Democracy,” *Social Philosophy and Policy* 6 (1988): 25 – 50.

治版本。〔1〕

然而,在这里我关注的是政治共和主义。我现在想要处理的问题是,如果政治共和主义者的观点得以贯彻的话,这些观点是否能够允许一个政治共和主义体制去鼓励它们自己认为公民们维持它所需要的公民美德。

四

实现和维持经济正义在任何政府的日程上都应该居于前列。我假定,对收入和财富征税并进行再分配是必须予以考虑且有时予以执行的实现经济正义的手段之一。我也假定共和主义者特别倾向于分别对收入和财富进行平等主义的分配和分散,因为收入和分配的不平等会使一些公民在经济上依附于他人。这继而会危及依附者的政治自由和平等。此外,共和主义者可能担忧,财富的集中会由于财富行使不平等影响的能力而导致政治权力的集中。而且,因此我假定共和主义者将坚持主张,要严肃考虑对代际财富转移进行征税、再分配和限制,限制金钱在政治中的运用。

很明显,如果公民们想要考虑并——在必要时——执行这些措施,他们必须适当地处置收入、财富和财产。这些相关处置的要素是非常复杂的,而且它们有可能对那些境况较好的人提出非常苛刻的要求。实现并坚持公正的结果,肯定会要求那些公民在一定程度上远离物质财富,并远离财富所带来的声望。严肃考虑这些平等主义措施,会要求他们随时准备放弃一些他们已经拥有的东西,会要求他们在公共商议中抑制为他们拥有这种东西进行合理化论证的念头。这也会要求他们认真考虑他们第一阶段的处置对他们自己的决断能力的影响,并要求他们对过度地依恋物质财富所产生的个人后果和政治后果保持谦卑态度。总而言之,完全按照共和主义的标准进行的统治很可能会要求公民们——尤其是境况较

〔1〕 有关这样一种理论的清晰表述,参见 Joshua Cohen, "Deliberation and Democratic Legitimacy," in *The Good Polity*, ed. Hamlin and Pettit (Oxford: Basil Blackwell, 1989), pp. 17-34。

好者——发展并践行各种重要的节制形式。

如果政府想要成为通过包容性的公共商议来运转的共和主义政府，就更会如此。自由主义的某些形式符合一种相对被动的公民，它们并不特别看重公民们的政治参与。它们确实要求公民们应具有足够的节制品质来遵守公正的法律，但是各种惩罚不服从的制裁措施提供了强烈的服从动机。然而，共和主义政府是自治的政府。对于它所要求的节制行为，公民们并没有类似的动机。例如，共和主义的公民在为候选人投票时需要从公共利益而不是私利出发。这意味着他们必须准备支持——如果当选的话——可能会要求他们做出牺牲以使他人能够较多获益的候选人。公民们也需要参与有关公共事务的公共商议，为他们认为恰当的政策提供以公共利益为旨归的论据。这意味着他们必须准备赞成会把重大的代价强加在他们身上的建议。在这些情况下，没有一种是可以通过法律制裁来保证的欣然接受。因而，共和主义政府要求一种程度极高的自愿的、无强制的节制。正如古典共和主义者认识到的那样，它要求一种特别有德行的（或者是一种特别节制的）公民。

政治共和主义者或许完全接受这一点。他们所主张的没有一点不与它相符合。如果确信了节制是充分的自治所必需的，他们会同意它应该与他们明确提出的那些明显的商议品质一道被尊重为一种公民美德。有趣的是，他们一直很少提及节制，而且他们的公民美德清单将不得不扩充以把它包括在内。如我之前提到的那样，我把这种沉默归因于他们不情愿接受那些赋予节制以重要地位的传统的人类繁荣理论。但是，我不想过于看重这个建议。相反，我将简单地假定政治共和主义者会承认共和主义政府需要一种节制的公民。

我自己的观点是，某些对财富和消费的取向使我们变成了更坏的人。它们实现这一点的许多方式包括：使我们对于有关精神事务——人们一般认为包括智识、审美和宗教——的主张变得麻木迟钝，使我们听不进其他人对我们资源的要求。节制是一种矫正器，它使我们对财富和消费设定适当的取向。在得到适当发展之时，它就是一种人类卓越。没有正义原则的话，就没有办法确定对这些事物的适当或节制的取向到底是什么

样的。[1]但说这些美德是统一的至少还是没有问题的。因为节制必须依照正义来确定内容,因此它是一种强意义上的公民美德。

这些认为较好的人会成为较好的公民和有关自治的吸引力的观点,都有助于对某种版本的至善论共和主义的诉求。一旦这种版本变成了一种共和主义,那么这种共和主义就会接受大政府作为制约私人经济权力集中的最有效的平衡物。这样一种共和主义也会重视自治,认为一种有知识的、具有公益精神且警醒的公民是通过一个日益强大的国家来防止退化到托克维尔所谓"软性专制"所必需的。[2]

与传统的共和主义相似,它将会谨防政治依附,尤其是统治精英与经济精英之间的相互依附。它也会成为至善论的,因为它会把自治所要求

---

[1] 事实上,托马斯·阿奎那把对这些事物的适当取向称作"慷慨",他认为那种取向是正义而不是节制的一部分,参见 *Summa Theologiae* II - II,117, 5 ad 2。有些人会认为阿奎那是正确的。他们或许认为节制不可能是一种公民美德,因为它看上去是一种利己主义的价值,涉及的是适当管制一个人自己对食物、酒和性的欲望。然而,首先需要说明的是,即使是明显利己主义的价值也能够成为公民美德,因为出自它们的行为会产生政治后果。阿奎那自己在 *Summa Theologiae* I - II, 61, 5 中也认识到了这一点,在那里他在某种意义上承认所有的自然美德都是政治美德。此外,阿奎那对认为正在讨论的这个美德是正义而不是节制的一部分这个主张的论证,并没有像反对者所做的那样以自私自利与公民美德之间的区别为转移。相反,它以肉体的欲望和快乐与精神的欲望和快乐之间的区别为转移。他说节制规导前者;他把对金钱和财物的欲望与喜好归入后者。通过把对金钱和财物的喜好列入精神的快乐,阿奎那促使人们注意到一个我也将予以强调的事实。对财富的过度依恋具有一种很重要的智识成分。它常常起因于人们对我们认为财富所带来的地位的反思。但是,阿奎那看来在肉体的欲望和快乐与精神的欲望和快乐之间所抽取的不合格的区别是站不住脚的。肉体的快乐和欲望也具有重要的智识成分。从幻想在性欲中的作用来看,而且从受过训练的味觉能够使得饮食的愉悦更加细腻和令人愉快这个事实来看,这一点都是显而易见的。一旦我们认识到托马斯的区分的不可靠性,证明财产的愉悦属于那些受节制支配的欲望的方法就很明确了。我认为它们确实如此。

我所断言的在地位、反思和财产的愉悦这三者之间存在的联系似乎已经得到了西塞罗的认可;参见在 *De Offkiis* I, 139 - 140 对奢华住所的反对论述。*De Ojficiis* 的这些段落与这部著作专门讨论节制的部分相符合。因此,尽管这一点并不明显,但西塞罗会站在我这一边,并且反对阿奎那有关美德规导着我们对财富的依恋的观点。

[2] 参见 Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), p. 9。

的公民美德看作真正的人类卓越。在此,我不可能发展并捍卫这样一种观点;实际上,这样一种观点可能自身具有严重的问题。为了指出它相对于政治共和主义的优越之处,我想考察一下一种宣称节制仅仅在弱意义上是一种公民美德的政治理论的实践后果。也就是说,我想考察的是这种观点的实践后果,此观点在宣称由于它是自治所必需的因此它是一种有价值的品质的同时却对它是否是一种真正的人类卓越保持缄默。

五

我首先解决一个反对意见,这个反对意见可能被认为对政治共和主义的观点来说是致命的。人们有可能认为,在物质财产方面保持节制是**含义广泛的**。节制产生一种特定的物质财产取向,那种取向通过与物质财产相关的特征性行动和态度来显示自身。公共商议和投票或许属于体现节制的行动,但它们并不是唯一的。一种对财产的真正有德行的取向也通过与政治无关的行动来表现自身。它也在许多私人生活领域呈现出来。如果它不是如此的话,那么,归根结底所讨论的那个人就不是真正具有美德。这个反对意见作出结论说,因为一种节制的取向在如此多与共和主义政府无关的领域中表现出来,所以利用节制与政治之间的联系来解释为什么节制是一种美德就是错误的。

政治共和主义者可以拒绝有关含义广泛的节制的主张。她可以诉诸这个直觉上合理的主张,即公共意义上有德行的人会显示出看上去不一致的物质财产取向。他们在一些领域表现为节俭,在另一些领域则表现为放纵。只要某个人的放纵没有妨碍其为公共商议的结果作出贡献的能力,那么放纵就是与公民美德的归属相一致的。否认这一点并坚持含义广泛性,就是强加一种要求过于苛刻的美德归属标准。

对于上述反对意见的这种回应,是由一种关于公民美德的传统观点提供的。按照那种观点,节制的公民美德并不具有或要求一种理想的物质财产取向,也未使它的拥有者成为完美地节制的。它仅仅使其拥有者变得足够节制以成为一名好公民。那有可能被认为是与私人生活中相当程度的放纵相一致的。这种有关公民美德的"足够好"的观点对于那些接受了公民美德要素的弱观点的共和主义者来说,或许是非常有吸引力

的。按照这种弱观点，构成一种美德品质的是它使其拥有者适合于公民身份。换句话说，对于一些接受这种公民美德的弱观点的人来说，接受公民美德的“足够好”的观点是很自然的。

然而，我倾向于认为某种含义广泛的版本是正确的。如我已经表明的那样，比方说，为有关税收政策的公共商议出力并欣然遵守它的决定所需要的节制，表现了一种对我们的收入、财富和消费的比较深层的取向。它或许是与一种有关放纵的特定解释相一致的。但是，“你的财宝在哪里，你的心也将在哪里”的妙语也有合理之处。[1]用比较平实的和政治的术语改写那句话就是：对我们荷包的一种过度的依恋使我们毫不犹豫地投他们的票。过于强烈地关注我们的金钱和它能够买到的东西，使得在正义要求我们放弃我们的金钱时我们很难做到。使某个人认识到并按照正义的要求行动，而且真诚地考虑她或许不得不放弃的东西所必需的对收入、财富和消费的取向，需要在私人生活中进行强化。甚至某个接受了公民美德的“足够好”的观点的人也应该承认这一点。

因此，我认为政治共和主义者应该承认，节制的公民美德要求一些属于同一家族的有感情的、智识的和有欲求的品质，这些品质在表面上与公民身份无关的行为中被实践。与她的理论相一致的是，她能够坚持她的这个主张，认为虽然这个家族的成员在表面上具有不一致性，但它们是有价值的，这仅仅因为它们使其拥有者符合自治的要求。对于政治共和主义者来说紧迫的问题是，这种解释节制之价值的方式是否会减少公民们发展并按照它行动的可能性。我认为它确实如此，而且认为承认某种形式的含义广泛性使得这个问题更为紧迫。

大多数发生有德行的行为的时刻，如果不是自然而然地，至少当时几乎没有反思我们的动机，反思与这些动机相关的品质，或者反思构成这种美德的品质或态度的价值。然而，确实有那样的场合，我们反思那些问题。我们或许追问一种美德是否值得拥有，或者是否值得按照不同的方法来训练，以使它刺激做出一系列新的行为。或者我们可能会追问，那个场合看来会召唤的品质是否真的值得拥有或值得按照它行动。在其中一

[1] *Luke* 12:34.

些场合，其他人会劝勉我们要行事公正或忠实，或者劝勉我们表现出一定程度的自制。还有一些场合，我们并不总想按照这些美德行事，或者我们发现很难按照它们行事。这时，我们或许提醒自己想起我们渴望成为的那种人，并且回想起我们为什么会认为甚至在困难的情况下那些品质也值得践行。在这样的时刻，我们认为这些品质具有什么样的价值就变得非常关键。

如果政治共和主义者对公民美德的所有看法是，因为它们使得其拥有者成为好公民，所以它们是有价值的；那么，这将在公共文化和一个政治共和主义体制的政府行为中表现出来。这种有关公民美德的弱观点，将体现在批评与支持的公共实践和个体对具有政治后果之行为的反思中。当年轻人被在公共意义上训练适当形式的节制时，他们将被告知节制是值得培育的，因为它会使他们成为好公民。当政治领导人号召选民们放弃一些收入——因为税收是资助政府计划所必需的——时，他们会说为了正义的目的不计个人利益得失是好公民的典型特征。当公民们被诱惑去做不节制的事情时，政治共和主义者用来阻止他们的是这种知识，即节制是好公民的一个美德。因此，政治共和主义体制中的公共道德是止于求助政治价值的道德。在至善论共和主义体制中，教育、告诫、自省和自制将是完全不同的。在那里，公共道德、公共教育和政治演说能够利用这些主张，即宣称帮助治理自己的社会是一种好生活的一部分，并宣称这样做所需要的节制是一种人类卓越。

政治共和主义的教育、告诫和自制所反对的各种倾向很明显是非常强大的。如果人们想要有效地反对这些倾向，他们就必须非常重视履行公民身份的要求。一旦我们认识到含义广泛性观点的真确性，这一点就是显而易见的。按照含义广泛性观点，共和主义公民身份所要求的节制，是与在许多其他生活领域中表现出来的品质相联系的。发展和践行前者需要发展并践行后者。如果共和主义者对发展前者所能提供的唯一动机是践行公民身份之要求的重要性，那么，很难想象他们能够为后者提供任何其他的动机。因此，我们的公民身份将不得不规导我们生活的广大领域，既包括公共领域又包括私人领域。

共和主义传统中的一些思想家认为它能够做到这一点，至少通过适

当的教育能够做到。美国革命家本杰明·拉什最为著名地详细表达了这种思想,他指出"有可能把人们转变成共和国的机器"。拉什继续写道,通过理想的共和主义教育,美国人将"被教导他并不属于自己,他是公共财产"。[1]然而,没有哪个政治共和主义者会接受公民教育的这样一个狭隘的目标。如果没有一种极端暴虐的教育计划,根本无法想象当代民主社会的成员们会足够高度地看重他们的公民身份或充分地认同它,以促进这些共和主义美德的发展。如果我有关无限制的节制的观点是正确的,那么肯定也并非显而易见的是,他们会足够地看重成为好公民以至于允许公民身份的各种要求规导他们尽可能多的生活领域。还有一些证据——选民的低投票率和低政治参与率,人们花费在自身政治教育上的低努力水平——可以证明,美国人并不非常重视做一个优秀的共和主义公民所做的那些事情。

这种经验性论点适合于一个更为深层的目的。对于大型民主共和国的许多人来说,对共和主义公民身份的认同在反思性意义上是可以避免的。他们所感受到的参与自治的需要并不紧迫。通过对他们的生活、他们的许多社会角色和他们的时代的要求的反思,他们能够使自己远离自治公民的角色或者用相对几乎觉察不出的代价完全拒绝它。在这个方面,共和主义公民的认同非常不同于道德行动者的认同。道德能动性并不是在反思意义上不可避免的。对于一个人来说,拒绝这种认为她是一个道德行动者的观点并拒绝关于那种认同对她产生影响的主张,在逻辑上并不是不可能的。道德怀疑主义是一种内在一致的立场。但是,这种拒绝的代价对于一个人的自尊、对于她进行审思和选择的能力来说,是无比高昂的。

这是因为与我们的道德行为相联系的各种范畴和规范,比起那些与共和主义公民身份相联系的范畴和规范来说,要更为深刻地涉及我们的实践思考。我们或许能够在否认与追问一位好公民将会做什么的相关性时,推理出是应该多花费一些还是应该把收入储存起来。但在否认与有关做什么最好或最正确或者好人会做什么这类问题的相关性时,要想这

---

〔1〕 转引自 Wood, *Creation*, p. 427。

样做就困难得多。这就是为什么劝导做一位好人的告诫能够比劝导做一位好共和主义公民的告诫获得大得多的收益。这也是为什么某人追问为何她应该做好共和主义公民将会做的事情要比她追问为何应该做好人将会做的事情容易的多。而且,接下来这也是为什么把公民美德描述为人类卓越能够比仅仅把它们描述为公民身份的卓越更具有说服力的原因之一。至善论共和主义者能够通过把二者联合起来,并通过把优秀的公民身份作为一种良善人类生活的要素之一而加以促进来利用这一点。另一方面,政治共和主义者则必须放弃这一优势。

六

对于更为高度地看重公民身份,政治共和主义者能提出什么论据呢?他们能够提出什么样的论据来表明拒绝共和主义公民身份的代价要比我所预计的更为昂贵呢?

或许他们会论证说,践行公民身份的要求仅仅凭其本身就既是有吸引力的——因为公民们想要成为宽容的、开明的和有公益精神的——又是自治所需要的。或许他们会论证说,经由公共商议的自治仅仅凭其本身就既是有吸引力的——因为商议想要成为授权性的、包容的和以公共利益为旨归的——又是实现正确的政治结果所需要的。而且他们或许还会论证说,实现正确的结果具有最大的重要性,因为结果决定了社会收益和负担的分配。接下来,这种分配制约着所有公民的生活机会。公民美德、自治和正义之间的这些联系为看重公民身份提供了强有力的道德论据,更不用说有关公民美德的卓越的主张了。事实上,有人会说,这种论证是如此地有说服力,以至于附加上那些主张也没有影响。任何拒绝这种论证的人也会拒绝一种把它与较强的主张结合在一起的论证。然而,这条思想路线有几个问题。

首先,政治共和主义面对着一个确信(assurance)问题,而至善论共和主义却不是如此。这个论证被假定会使共和主义的公民身份对每个人都具有充分的吸引力,以至于她会重视发展优秀的共和主义公民所具有的美德。它决定性地依赖于公民美德、运转良好的公共商议和公正结果之间的联系。但只有当所有公民——或者当他们中的足够多数——拥有并

按照这些公民美德行事时,这种联系才会存在。只是个别人拥有并践行这些美德是不够的。因为,如果这种论证要想使共和主义公民身份对某个人具有吸引力,这个人因此必须在某种程度上确信它也使这种公民身份对其他人有吸引力。她必须有理由去相信,他们不会在符合公共利益的(以公共利益为旨归的)讨论的掩护下进行虚伪的论证、策略性投票和利己主义的议程操纵。将会出现何种确信决不是一目了然的。事实上,在一个具有2.5亿人口的社会中,并不能确定**能够**拥有那种确信。由于这个理由,至善论共和主义对重视美德的论证要更不容易受到攻击。人类品质的各种卓越所实现的那些善,能够在与这个期望——其他人将发展它们——完全无关的情况下对人产生吸引力。实际上,我们有时会因为其他人一直未能发展它们而认为它们是有吸引力的。这反映在这个事实中,即在我们把自己与其他人进行对比时,我们能够由于我们的美德而为自己感到——有时是过分的——骄傲。

此外,如果政治共和主义的这个论证像它宣称的那样具有说服力,那么,很难想象通过宣称共和主义公民身份的各种美德是真正的人类卓越,有什么会被丧失。政治是人类生活中一个无法消除的组成部分。政治中公正结果的实现是一种非常伟大的道德善。如果公民美德——包括节制——对于实现那种善是必需的,那么,为什么某个践行这些美德的人在这个方面不是比某个没有这样做的人更优秀呢?确信政治胜任性要求他们对人类善保持缄默的共和主义者,将发现不能作出这种比较强的主张是很自然的。但是,政治共和主义所面对的是这样一个社会,其中许多人看来相信存在着其权威不依赖于公共商议的道德规范,而且看来需要一种深层次的理由来证明各种政治安排。这些人或许发现这个论证是不能令人满意的或者是莫名其妙地被截断的,因为它在达到它的逻辑结论之前就向后撤退了。谁会赢得这个讼案完全取决于为什么政治共和主义者认为他们应该避免提出有关人类善的主张。

政治共和主义者有可能认为他们理论的政治胜任性就在于避免提出不可能确保一致同意的主张。在一个多元主义的社会中,有关人类善的各种主张根本不可能实现这一点,因为它们蕴含着某些人会予以拒绝的针对人类行为的规范性含义。但是,政治共和主义的公民美德清单和认

为公民们应该培育它们的主张，或许并不比有关人类善的强主张更少争议性。共和主义公民身份的各种要求是很繁重的，即使那些准备认同公民身份的人也可能不会认同共和主义的公民身份。他们或许代之以认同一种要求较少的政治兴趣和投入的公民身份观念。认为公民们应该培育节制的主张或许会遇到极为深刻的分歧，尤其是如果节制是含义广泛的而且必须在远离共和主义政治的私人生活的各个领域被践行之时，更是如此。如果限定在政治范围之内的理由是想避免依赖有争议的前提，那么，无论这种策略是否具有它所许诺的优点，共和主义公民身份的繁重要求都会使它成为不可靠的。

此外，政治共和主义者或许还会认为，政治胜任性的要求避免提出不能确保合理同意的主张。但他们并没有充分讨论合理的同意和分歧，而且因此，并不是即刻显而易见的是，他们有关这些公民美德之价值的主张处于分水岭的正确一侧。然而，或许他们的公民美德的弱观点排除了充分讨论的需要。像森斯坦在我前面引用的那一段话中所做的那样，政治共和主义者可以声称这些公民美德"对于一个运转良好的商议过程来说是工具性的"，共和主义者认为这个过程可以实现公正的结果。这样，政治共和主义者可以宣称——与这种弱观点相一致——公民美德仅仅因为它们处于相对于那些结果的一种工具性关系之中而是有价值的。如果有什么东西会确保合理同意的话，那么肯定是实现公正结果的重要性。因此，认为某种品质是一种公民美德的主张，是一种有关实现一个其价值超越了合理分歧的目标需要什么的工具性主张。然而，无论合理的与不合理的标准会被怎样阐释，有关这种工具性主张的分歧很明显不是政治共和主义者想要避免的那种合理的分歧。对更强的有关公民美德的主张的分歧是完全不同的。

但是，这种回应为政治胜任性所设的门槛太高了。当然，即使以某些公民会合理地予以反对的主张为前提，一种理论也能够成为政治上胜任的——能够充当一个自由民主社会可用的公共哲学。实际上，如果把它接受为一种公共哲学增加了这种可能性——公民中的关键多数将发展自治所需要的美德——它或许可以证明要比那些激起较少分歧的理论更为可用。

在此,有人或许认为至善论共和主义的反对意见低估了共和主义政治的商议品质。公民们被期望进入包容性的公共商议,并且愿意按照其他人的意见重新考虑他们的政治承诺。如果有特权的人真的愿意这样做,如果他们真的准备倾听穷人和处于社会边缘的人们的意见,那么,那些意见会说服他们去支持公正的结果。好公民所需要的节制隐含在有德行的公民对其他人意见所保持的开放性之中。它被引出并实践于对那些意见的真诚回应之中。公民们所表现出的愿意提出意见、愿意倾听和愿意改变他们的偏好,构成了克服确信问题所需要的相互信任和信心。在确信如果我们会发展并践行这些公民美德那么其他人也会这样做的情况下,每个人都能够看到成为一名有德行的共和主义公民的吸引力,并受到它的鼓舞。每个人都能够明白为什么共和主义的公民身份是她应该竭力实践的。

这种主张或者是过于乐观的,或者是在循环论证一个关键性问题。在我们面对其他人的公正要求时,我们有多种回应方法可以利用。一种是防御性的合理化,另一种是刺激产生孤立的慷慨行为的暂时性情感。然而,正确的回应来自对那些要求的一种持久的处置,而且在面对反面的强烈诱惑时,甚至要以牺牲我们自己的利益为代价。那种处置或许可以通过政治参与而被引出或发展,但因为它是含义广泛的,因此它也必须在远离政治的生活领域中被培育。公民们必须培育那种取向,并把它确定为他们品质的一种根深蒂固的要素。这种处置的产生和它在公共商议中的实践,是需要加以解释的。假定这种处置将仅仅通过其他人的要求而被感受到,那么它就是更多地信赖可转化的商议品质而不是有关人性通则的知识。假定进入公共商议的公民们在适当的意义上内在地拥有他们所需要的节制,就是假定可以抛弃至善论共和主义者所抓住的这个问题。

七

认为共和主义公民身份能够不依赖有关人类善的较强主张而具有吸引力,并认为商议政治足以引出、发展和维持这些公民美德的想法,显示出政治共和主义思想内核中一个更为深层次的假定,即假定共和主义是在智识上和政治上自我维持的。更准确地说,假定政治共和主义理论并

不需要一种更为深层的伦理理由来证明它是智识上令人满意的和政治上胜任的。这个假定是自然而然地产生的。像罗尔斯这样的政治自由主义者已经使当代的政治哲学家们相信,他们的理论应该能够被"免于立场地"(freestanding)提出。[1]然而,这个假定标志着对古典共和主义传统的重大背离。如我前面所提到的,那个传统中的思想家们相信共和主义需要重要的超政治的支持。

这里,至善论共和主义者站在传统这一边,担忧这个假定会通过切断共和主义一些最有力的支持而威胁它的政治胜任性。这些支持包括一些广泛共享的信念,即相信存在真正的人类卓越,相信公民美德属于人类卓越;包括围绕着这些被广泛持有的信念而成长起来的公共文化;还包括适于传承这种文化和政治讲演术——在最为紧急时刻,讲演术号召公民们做卓越的人——之精华的公共教育形式。它们也包括所谓的私人生活的实践和次级联合,这些有助于促进那些信念和培育那些美德。正如政治共和主义者对这个传统的尖锐批判所充分表明的那样,依赖于古典共和主义者所利用的这些维持机制具有一些危险。这些机制在历史上常常是军国主义的、男性至上主义的、排外的,或者像在托马斯·杰斐逊所支持的自耕农国家的情形中,是难以在当前条件下实行的。次级联合能够促进非妥协性地坚持偏好,而且能够充当共和主义传统所长期诅咒的派别主义的滋生地。至善论共和主义者所面对的一个挑战是,如何描述出公民生活和联合生活的形式:这些形式将有助于我们肯定我们的公民身份,支持一种共和主义公民美德的强观点;同时还能够避免政治共和主义者所清晰确定的那些问题。

当那些珍视自治和公民美德的人做出认为共和主义是自我维持的这个假定时,他们也放弃了他们对一块具有潜在价值之概念空间的权利。在美国政治中,通常是保守主义与道德力量联系在一起,而自由主义则常常与放纵联系在一起。一种道德上要求严格的左派政治可以利用的空间,有时被认为是无人占领的。最优秀的政治共和主义者著述捍卫美国政治光谱中的左翼立场。至善论共和主义者同样能够这样做,如果我所

---

[1] 参见 Rawls, *Political Liberalism*, p. 10。

主张共和主义政府是道德上要求严格的这个观点是正确的话——认为它要求真正的品质卓越——那么至善论共和主义就能够为美国政治自由主义传统的同情者们展现要求这个空间的希望。

Paul Weithman, Political Republicanism and Perfectionist Republicanism, in *The Review of Politics*, *Spring* 2004, Vol. 66, pp. 285 - 312.

共和主义公民身份的世界主义视界*

[加]罗伊·张/文　孟军/译　刘训练/校

不管界定当今影响了全球秩序的深刻转型之后果的视角是多么困难,我们仍然能够达成如下的一致,即我们正在经历意义深远的变革。尽管“全球化”这一被广泛使用的术语的含义变得日益宽泛,但它仍然表达了一种有意义的共识,它被公众用来描述我们这个时代。姑且不论提供全球化这个概念的精确定义这一任务,我理所当然地认为,当代的世界秩序在诸多学术领域都值得激起智识上令人振奋的潮流。全面分析全球化的经验主义特征需要对产生国际关系的伦理问题进行一种哲学探讨。合理的哲学前提必须有助于引导我们走向这样的规范性任务,即确定全球正义的基本原则,以及与此相应地设计出无需世界政府的全球治理的崭新制度模式来处理这些伦理问题。

国际秩序的特征是由在诸多层面(经济、政治、技术和环境的)不断增长的结构性相互依赖的网络所赋予的,而这些网络是个人和国家都无法逃脱的。我们并不需要让自己消极地服从这种新自由主义在其中占支配地位的结构性相互依赖(它误导性地将自己装扮成一种自然的和道德上中立的秩序)。我们能够**选择**来探究正义的原则,这些原则应当能够用更大的平等和更民主的治理来支配全球性的社会合作。

毋庸讳言,这里我并不尝试这一富有雄心的计划。我希望能够解决

---

* 我要感谢 Ook Chung 和 Alex Sager 对本文英文版的有价值的帮助。我同样要感谢 Jocelyne Couture 提供了对本文法文草稿富有洞见的评论。当然,如果这个篇幅较短的版本仍有含糊不清之处,则完全是我个人的责任。——原注

一个与之紧密相关的、关于全球化语境中世界主义公民身份(cosmopolitan citizenship)这个概念的问题。我们能否使这个概念获得意义,或者说我们是否注定要徒然地纠缠于修辞上的建议?世界主义理想的拥护者必须回答这个问题。对于持怀疑论的现实主义者而言,在一个政治共同体的边界划分之外所构想的世界主义公民身份观念是一个空洞的概念躯壳。虽然他们并非完全错误,但我相信我们能够概述这个概念的一种合理的定义。

我的目的是要更加精确地界定出对世界主义公民身份的理解将产生何种类型的政治属性。确定一种实质性全球公民身份理论的要素的一种方法是,介绍一种对立的理论,以确立那些与我们建立一种不同的观点所不同的地方。我将首先质疑由戴维·米勒(David Miller)所倡导的对公民身份的民族主义解读,他对世界主义公民身份的理念提出了尖锐的批评(Miller 2000)。我认为,尽管米勒努力把他对公民身份的理解置于共和主义的名义之下,但在主要由菲利普·佩迪特(Philip Pettit 1997)所发展的新共和主义理论的最新哲学进展中,并不能证实在共和主义、社群主义与民族主义之间存在任何自明的联系,这种联系会削弱将公民身份理念在全球范围内进行扩展的可能性。

事实正好相反,因为来自诸如詹姆斯·波曼(James Bohman,1997,1998,2001)、莫里奇奥·维罗里(Maurizio Viroli,2002)和理查德·达格(Richard Dagger,1997)这样的共和主义思想家的最近贡献使我们能够克服某些内在于自由主义传统的观念限制,允许我们在忠诚于自由主义的世界主义理念中阐释一种合理的公民身份理论。在这篇论文的第二部分中,为了证明这一观点需要进一步的论证,但我的出发点却来自于戴维·赫尔德(David Held)对全球化的全面分析(Held 1991a,1995)。全球化会侵蚀国家主权,进而削弱民主公民身份的政治范围,并在全球层面产生一种民主的缺陷;如果这一切是真实的话,那么我们必须质疑基于选举代表制的自由主义民主的传统理论,以便用一种新眼光来理解这些问题。共和主义确立了一种全新的观念框架,在这种框架中,也许仍然要追求民主的自由主义理论,但它把世界主义公民身份的政治表达定义为遵循一种不需要世界政府的全球治理的规范理想。我绝非否定自由主义,而是要论证共和主义与自由主

义的相互补充将产生出一种关于世界公民身份的创新理论，它比戴维·赫尔德所承认的理论更加可行、更具有实质性内容。

戴维·米勒论共和主义公民身份与民族主义

在安德鲁·林克雷特(Andrew Linklater)和戴维·米勒关于世界主义公民身份的声名狼藉的辩论(Linklater 1999;Miller 1999)中，引入了一种极为有趣的但同时也是极富争议的共和主义在国际伦理学上的进展。尽管我将不讨论林克雷特的世界主义立场，但值得注意的是，他关于世界主义公民身份的观点与“对话的共同体”(dialogical community)的概念密切相关，所谓“对话的共同体”是指一个批判性判断与审议的全球性公共领域：它产生于一个创造了“交流的共同体”的世界范围的数字技术网络，它跨越了国界，模糊了民族共同体的政治区划，并且能够让我们更好地理解把人类作为一个整体之义务的深远范围。这种“世界公民身份的对话进路”已经由林克雷特从一种康德主义的视角以及詹姆斯·波曼从一种共和主义的立场加以倡导，他们有价值的工作让我们更加接近于一种全新的世界主义公民身份理论。

至于戴维·米勒在这场辩论中所持的立场，他假定共和主义是支持民族主义的，同时对社群主义采取一种特殊的解读，即认为它对世界主义的自由主义理念深表怀疑。米勒批评了世界主义的公民身份，他依据的是社群主义对抽象的、不具形体的自由主义式个人的批评，这种个人与其道德能动性(moral agency)从根本上镶嵌其中的共同体分离开来。在米勒看来，我们必须无可置疑地赋予我们把人类看作一个整体这种责任以某种道德重要性，但是这些义务只有在一种政治共同体的语境中才能获得其真实性，而政治共同体界定了每个个体的构成性认同(constitutive identity)和基本责任。换句话说，根据米勒的观点，没有**动机**和**责任感**这两种核心的公民德性，公民身份的政治实践将毫无实质性意义；而这两种德性都产生自把公民及其与城邦的共同目标联系在一起的爱国主义忠诚、共享的历史和一种共享的公共文化这些纽带。

在米勒看来，自由主义的世界主义鼓吹一种过于薄弱和消极的公民身份观念，一种建立在道德个人主义之上的公民身份观念；既然公民仅仅

被看作是原子式的权利要求者,那么与集体行动相关的问题就无法得到解决。与之形成鲜明对比的是,他对民族主义的解读提出了一种共和主义的公民身份观念,它强调相互的义务和共同的责任。他声称,这些观念只能植根于一种同质化的社会语境(历史、文化和疆域限定的),它能够产生出一种连贯的、一致的共同善的观念,从而在共同体的成员之间培育一种必要的动机和友爱感。米勒试图证明,自由主义的世界主义的拥护者并未对经验性的前提条件(不管是文化的、社会学的、心理学的,还是其他的〔1〕)给予充分的关注,而这些前提条件集中体现了一种积极的公民身份,它真正融入到关于共同体的社会问题的公共辩论之中。换句话说,世界主义预先假设了由公民德性所激发的负责的、积极的公民身份的践行,而公民德性构成了共和主义的公民身份。不幸的是,共和主义的公民身份只能在民族的母体中得以生长。因此,世界主义的公民身份实际上只是一种隐喻的扩展,它首先必须理解为民族的公民身份(national citizenship)。

而且,根据米勒的观点,除了在领土共同体的边界内的政治参与之外,我们没有任何其他关于公民身份的历史经验。"因此,到目前为止,我们关于公民身份的所有经验都是有边界的公民身份:最初的公民身份存在于城市——国家的围墙之内,后来的公民身份存在于民族国家的文化界限之内"(Miller 1999:69)。与之相对,世界主义理想的拥护者陷入一种带有多重忠诚的多元公民身份的虚构之中,并卷入它对主权的混乱表达之中。这样一种所谓差异的公民身份(differentiated citizenship)观念,实际上是错位的和分裂的;它何以被设想成是外在于政治生活和权威的传统(按照米勒的观点,如果不是固有的话)场所的?

固然,多元的和差异的公民身份观念确实是复杂的,并且它要求我们重新评价我们政治理论中的各种观念参数(conceptual parameters)。米勒的批评并非全无价值,并且招致了严肃的和相关的反对意见。〔2〕这并不

〔1〕 W. Kymlicka 可能还会增加语言的前提条件(Kymlicka 2001:317-326)。

〔2〕 对米勒观点的一个全面的考查和一个令人信服的批评性回应,见 Weinstock 2001:53-66。

意味着我们应当完全放弃世界主义公民身份的理念，但是我们应当承认这些困难，并探寻新的哲学路径，例如，共和主义的观念潜质(conceptual potential)。米勒对共和主义公民身份的理解的问题在于：首先，它建立在未经质疑的前提之上；其次在于如下这个事实，众多新共和主义的拥护者并不赞成这种将共和主义与民族主义等而视之的做法。

首先，削弱米勒的论证的偏见之一是这个事实：他过于匆忙地援引历史的证据来支持自己的观点，并宣称从城邦到民族——国家的演化代表了所有政治实体的终极目的：一句话，就是历史的目的本身。所有这些结论都是不成熟的和想当然的，特别是在全球化的语境中，民族——国家内部已经成为多民族的和世界主义的。而且，当代的国家看起来似乎在伴随着一个变化的世界的步伐而演化，其中文化认同与政治主权之间的对等变得越来越错位；并且其中作为一种现代制度的国家已经成为新的决策场所和政治行动者的复杂组合中众多的权力向量(vector of power)之一(虽然是不可避免的和重要的一种)。

另一方面，我们难道不应当把从城邦到民族——国家、从联邦制到地区主义的历史进程看作是一种象征，即政治实体的轮廓确实在变化，而公民身份的概念在不断地扩展并适应民主理论本身演化的方式？历史难道不是已经证明，民主公民身份的属性正在不断扩张，逐渐包容了原先被排除在城市会议之外的奴隶，在资本主义社会中被资产阶级排除在外的无产者，被父权等级制所忽视的妇女，被种族歧视体制所遗弃的种族群体，以及被排外的社会所拒绝的移民和少数群体？在我看来，自由主义民主最伟大的财富之一就是它在观念和制度上的弹性(与直根于教条的共同善观念的非自由主义社会的刚性正好相反)。自由主义民主国家的灵活性允许公民身份的标准和属性根据正义的要求而扩展，这种灵活性来自于国家在多种善的观念问题上的价值中立性。

因此，既然全球化使社会合作的计划超越了民族国家的界限，并产生了新型的政治结构，那么我们为什么不能在全球范围内扩展公民身份的观念呢？我想论证的是，道义论自由主义(deontological liberalism，它赋予正义以优先于善的地位)的制度弹性，可以把合理多元主义(reasonable pluralism)考虑在内，使其政治制度适应社会合作的新类型，并产生一种

个人和文化共同体都能够认同的公共政治文化。换句话说，与米勒的观点——他认为公民身份先于政治共同体的自然结构（即民族国家），并构成了后者的条件——相反，正是他们制度设置中不断演进的权利和义务领域决定了公民身份不断变化的属性。

毫无疑问，认同的文化成分（根据米勒的观点，主要是民族认同和道德偏好）对道德哲学和政治哲学来说具有重要的意义。尽管我并不打算轻视这个问题，但文化认同不能构成唯一的动机。从一种行动理论的立场看，这样一种有限的观点将使所有类型的政治动员和社会合作无法得到解释。例如，马克思主义已经表明，社会经济的认同可以成为政治行为的一种强有力的动力因素，它在理论上超越了国家（民族）忠诚和号召，形成国际动员。从对女性主义和民权运动的分析中，我们可以得出类似的观察。尽管这些集体行动从历史上看是镶嵌于西方文化之中的，但它们表达了一种无可争议的道德普世主义（moral universalism），这种道德普世主义已经在全球范围内传播开来，并且继续动员着积极行动者和非政府组织，而不管他们自己的国（族）籍或者他们为之斗争的人们的国（族）籍。在全球化的语境中，诸如全球公益和全球公害这样的新观念定义了跨国问题（比如，环境保护、麻醉品的交通管制、国际安全，等等）。这也能够解释推动个人甚至政府为了共同的目标而协调集体行动的动机，不管他们各自的文化认同和善的观念如何不同。

一个引人注目的事实是，关于跨国问题的政治动员的大多数例子都是在公民社会层面上组织起来的。在赫尔德看来，“在里约热内卢召开的环境会议，在开罗召开的人口控制会议以及在北京召开的妇女大会上，都能听到需要一种‘跨国公民社会’（transnational civil society）的‘新’呼声。总之，一些寻求创造公共生活的新形式和讨论地区与全球问题的新方式的趋势正在酝酿之中”（Held 1997:263）。这在很大程度上要归功于信息和讨论的一种全球性公共领域的诞生，而数字革命使其在技术上成为可能。米勒没有充分认识到非政府组织的社会影响力，它的扩张与日益增长的可见度为一种正在出现的世界主义公共文化提供了证据，而这种公共文化越来越独立于国家结构，并且改变了传统的政治场所。实际上，米勒把各种公民团体看作是明显由自身特殊利益所推动的压力集团，它们

缺乏对公共善的一种**责任感**。这里需要回顾的是，对米勒而言，这两种公民德性（动机和责任感）必须导向同一种目标（共同善），并且这一点只能由完全嵌入其自身共同体之特质的个人来实现。

> 不幸的是，公民身份的这两种条件——动机和责任——可能是互相排斥的。那些不计个人成本而愿意承担一种公共角色的人也可能是一心一意地信奉某种理想或兴趣，因而在我所说的意义上不涉及责任……责任也包含一种集体行动的问题：在公共审议的过程中，对他人自愿节制其要求存在一种明显的**搭便车**的诱惑……因此，作为一个负责的公民而行动，你必须有一种合理的确信：你的公民伙伴中绝大多数人会和你做同样的事情（Miller 1999：65－66）。

这里，米勒援引了缺乏一种归属感和爱国主义忠诚的搭便车者的事例，他们分享了社会合作的好处，却拒绝分担互惠的成本，并以一种对公共事务不负责任的态度行事。既然对搭便车的一种更合理的解释表明，它在根本上不是一个文化认同的问题，而是道德自我中心主义的问题；那么，这看来就是错误的。情况很可能是，即使在最同质化的民族共同体内部，对于一个社会应当采取何种分配正义观念、以及它应该包含什么样的相互义务之类的社会问题，都会产生不一致的观点。只有当利益和负担的集体分担涉及个人的成本（而非共同善）时，一些公民才会参与到辩论中来。尽管我把问题确认为自由主义的个人主义以及由它所导致的社会原子化，但米勒在搭便车问题和文化认同问题之间的观念关联在我看来仍然过于含混。

我们已经说过，动机和责任感这两种公民德行无疑体现了共和主义公民身份观念的厚重，这与以个人权利和消极自由为核心的自由主义进路的单薄形成了对比。当代的自由主义民主理论必须认真对待新自由主义的危机（比如，加剧的个人主义、社会纽带的解体、共同善的缺失），这些危机可能产生于自由主义的古典基础。这恰恰就是自由主义的世界主义没有对新共和主义理论赋予公民德性的核心作用保持敏感的原因所

在。实际上，由于在全球层面缺乏权利和义务的制度化领域，对抗权力等级制和支配结构的政治意志必须依赖于**公民朝圣者**（citizen pilgrims）——正如理查德·佛克（Richard Falk）所形容的（Falk，1995：95）——的公民德性：他们与全球公众交流信息和观念，并通过非政府组织或者通过组织公民抗议和公共意识运动来动员他们的行为。看来，米勒的错误之处在于，践行这些公民德性的能力不是内在于或受制于个人的民族认同的。这种推断在某种程度上使共和主义蒙上了污名。正如莫里奇奥·维罗里所言：

> 共和主义是社群主义的一种形式，这种信念在国际政治理论中是普遍存在的。例如，哈贝马斯曾经写道，共和主义是起源于亚里士多德的一种智识传统，它建立在将公民身份视为享有自治的种族和文化共同体的成员资格的原则之上。根据他的观点，共和主义把公民看作是共同体的组成部分，他们只有在一种包含了道德善观念的共享传统和文化中才能发展和表达他们自身的认同和道德优越性（Viroli 2002：65）。

因此，考虑到文化多元主义的发展，我们是否应当假设共和主义不能支持一种全球范围的世界主义理想呢？我的目的是挑战这种怀疑主义。提供证据的责任落在了共和主义拥护者的头上，他们要证明共和主义并不必然排除全球正义的问题。尽管我首先并且主要赞同一种制度世界主义（institutional cosmopolitanism）的自由主义观点（它将在接下来的一部分中得到描述），但我想论证的是，共和主义与自由主义的世界主义之间的裂痕与其说是真实的不如说是表面的。事实上，新共和主义者的一些关键概念可以以富有成效的方式适用于世界主义。

在这一点上值得注意的是，最重要的新共和主义思想家也否认将民族主义与共和主义等而视之。在维罗里看来，共和主义的公民身份并不是由民族认同的标准（根据种族的、宗教的、语言的或文化的同质性来理解）决定的，而是由对城邦治理的积极参与来决定的。因此，原则上，共和主义公民身份的概念可以扩展到任何政治共同体中；作为一种自治的政

府，它服务于所有支持公共政策的后果并运用他们的自主来反对支配的专断形式的个人。共和主义的“祖国”不能化约为一个人的出生国。当然，确定无疑的是，对于共和主义的拥护者而言，对共同体的归属感可以激发个人为共同善而奋斗，并培育他们之间的团结感，这种类型的依恋并不是植根于纯粹偶然的环境，而是植根于对统治一个社会的法律和正义原则的理性依恋。共和主义的公民德性不是产生于民族认同，而是产生于宪法爱国主义（constitutional patriotism）。

在菲利普·佩迪特看来，由于个人具有不同的善的观念，所有共和主义国家的价值中立性使共和主义更接近于自由主义而非社群主义。佩迪特的一个关键性论据在于他断言：共和主义的共同善观念（免于支配的自由）并不要求一种文化基础，而要求一种基本的社会要素。这种社会理想不可能由自然状态中孤立的单子以一种分散的方式得到实现；相反，它包含一种社群主义的维度，一种关于共同善的平等主义观点——根据定义，这种共同善不可能是宗派主义的。对一种共和主义政府之原则的忠诚决不是以善的个人观念的文化特征为条件的。佩迪特的共和主义观念公平地对待我们多元社会的复杂现实，因为免于支配的自由被认为是一种基本善——罗尔斯意义上的政治的而非形而上学的基本善。

> 同自由主义的计划一样，我们的建议——我们共和主义的建议——受到了如下假设的激发，即这一理想能够获得发达的多元文化社会中的公民的效忠，不管他们持有何种更为特殊的善的观念。社群主义者反对这种假设，他们坚持认为无支配的理想并不像它看起来那么中立——它具有独特的西方特征或者具有大男子主义或其他什么特征；并且不管中立与否，它都不能激发人们超越种族、宗教、性别等因素造成的众所周知的分裂。……事实上，那些采取这种批评路线的人对当代的发达社会提出了一种悲观的看法。他们认为，不可能从道德上激发人们对一个政治体的忠诚，除非建立在一个高度同化的共同体基础之上，这就是为什么他们被贴切地称之为社群主义者的原因。但我认为，这些思想家还提出了一种无知的看法（Pettit 1997:96）。

制度世界主义的自由主义进路

我已经试图论证,新共和主义必须与一种民族主义的解读相分离。这样做的目的是要表明,一种合理的世界主义公民身份观念——在全球治理的自由主义框架内发展起来——何以必须融合共和主义理论的要素以克服传统自由主义在观念上的弱点。我已经说过,我所赞成的制度世界主义从根本上说与这样一种自由主义的观点是一致的;这种观点强调需要创造超国家的制度来实施全球正义的国际标准,这种全球正义保护并允许个人基本权利的有效行使。事实上,考虑到在国际领域缺乏一个自然的社会,对于世界主义的理想,自由主义进路的优点毫无疑问在于它的价值中立性。通过一种旨在所有行动者之间达成重叠共识的程序方法,根据全球治理的共同理想来实施制度改革的建议很可能更容易被接受。

最后,从一种实用主义的观点看,自由主义的世界主义似乎比共和主义的世界主义更为可行,因为后者更加(如果不是唯一的话)依赖于公民德性,并且可能需要更多的个人良善的道德意志。如果不能指望所有的行动者都会在国际事务中有德性地行事(值得指出的是,即使在国内事务领域,共和主义也会遭遇艰难的挑战),自由主义的世界主义者至少能够使努力说服他们——严格地按照工具理性和政治审慎——接受如下这一好处,即建立一种公正的权利和义务框架可以保护其根本的利益。遵循康德的直觉,一个良好的政府即使对自私的"恶魔"来说也不是不可能的,假如他们是理性的话。[1]然而,同样应当指出的是,自由主义的世界主义依赖于得到保证的信念,即国际关系及其制度的不断民主化将不断动员社会互动,让行动者根据规范的立场来判断和证明其行动的正当性;鼓励他们作为负责任的世界公民来行事,并出于公民德性而非单纯的自利而行动。恰恰在这一方面,世界主义理想的拥护者能够从融合共和主义与自由主义——按照一种对全球公民身份和世界主义民主更加全面的理解——中获益良多。

---

〔1〕 Kant, *Perpetual Peace* (1795), Ak. VIII,366.

世界主义民主和分化的主权

首先让我们来描述一下全球治理的规范理想的主要特征。所谓全球治理(global governance),我们主要是指一种世界秩序,它能够在不需要世界政府(world government,也就是,一种合法垄断暴力的中央集权的最高权威)的情况下调节自身。[1]但是,全球治理的这个松散定义能够适用于一系列广泛的制度设置,从两极体系和相互遏制的平衡到市场自我调节的新自由主义理想。这就是为什么描述性概念需要由规范性标准加以限制的原因。在全球化的语境中,没有世界政府的全球治理需要一种基于分化主权(differentiated sovereignty)观念的世界主义民主理论。接下来部分将简要概括这一理论的主要轮廓,这一理论是由赫尔德和托马斯·伯格这些思想家所创立的(参见 Held 1995;Pogge 1992)。

世界主义民主的核心是康德的自主观念(autonomy,这个观念与自由主义的规范个人主义是一致的)。自主的行动者并非消极地服从于对他们的基本权利产生影响的公共政策。因此,基本的理念在于增进个人在各种决策层面(不管是地方的、省的、国家的、地区的还是跨国的)发言权。换句话说,按照伯格的描述,多元主权的观念引导我们实现一种"分化主权的多边制度图式",其中一种复杂的制衡体系可以防止权力集中于一个地点。这一理论的新颖之处在于它强烈地质疑如下的信条,即国家主权(如今它已在很多重要方面受到侵蚀)通常被认为是合法权力和民主控制的唯一结构。

> 人们对这样一种制度秩序拥有权利:在这种制度秩序中,那些受到一种政治决策明显和合法影响的人们拥有一种大致平等的机会来影响决策的制定——直接地或者通过选举的代表或议员。这样一种政治参与的人权也在纯粹的地方事务中支持更多的地方自治,多于当前大多数国家所存在的

---

[1] 对这个概念多种解释的一个全面讨论,见 Rosenau & E. – O. Czempiel 1992。

> 或者将要存在于一个世界国家的,不管它民主与否。事实上,它支持的恰恰就是我已经建议的那种多边制度图式(Pogge 1992: 64)。

在一种结构上相互依赖的全球图式的语境中,这些利害攸关之问题的本质以及受到公共政策之后果影响的个人或人群的范围——用 M. 萨瓦德的话说就是"完全受影响的原则"(all - affected principle, Saward 1999:33)——肯定会界定民主的决策制度和实践的一种新组合。受到欧盟宪法模式的核心"辅从"(*subsidiarité*)原则 * 的激发,决策的权威应当分配给能够代表那些基本的权利(与纯粹利益相区分[1])可能会受到政策后果影响的个人的最小单位。

分化的主权理论也包含了在国家之上以及国家内部集权与分权过程的一种复杂平衡。换句话说,国际体制的某种类型的集中是确保在全球范围内保护基本人权所必需的。超越国家主权之外的这种制度性动力通常以世界主义理想的道德普世主义以及如下的主张为特征,个人的基本权利在极端冲突的情况下优先于集体的权利或政府的特权。这并不意味着个人权利必须始终优先于集体的权利,但在我看来,规范的个人主义确实必然意味着:集体权利的正当性必须来自于个人对共同纽带和文化认同的权利。应当强调的是,分化主权的理论为国家内部的分权过程的辩护是为了保护较小共同体的政治自主(依据的原则是:权威必须分配给那些受到仅关系其自身的问题所影响的个人所构成的最小政治单位)。这一点凸显了全球化和碎片化的辩证过程,而这一过程是以基于多元主权的世界主义民主为基础的。

---

* 辅从原则(the principle of subsidiarity),《欧洲共同体条约》第 5 条规定的一个原则,其含义为:共同体应在共同体条约所赋予的权限范围内为实现条约的目标行事。在共同体没有专有权限的领域内,共同体应当根据辅从原则行事,只有在成员国由于行动的规模或效果方面不能充分实现目标时,而由共同体行动能更好实现目标的情况下,共同体才能行事。共同体的行动不能超过实现共同体条约目标的必要程度。——译注

〔1〕 我把这一点归功于 Simon Caney。

正如我已经描述的,指出这一点是重要的,即世界主义民主承认国家是社会合作的一种主要的结构。公民权利只有在国家内部(至少在民主的国家里)才能得到最好的保护,并且可能正确的是,国家比较适合在多数派群体与少数派群体之间保持一种适当的平衡。与此类似,在国际层面,大量问题必须由各国政府的决策来处理。最后,根据世界主义的民主理论,全球治理远远超出了布赞(Buzan 1983)所谓的"成熟的无政府状态"。世界政府的假设已被抛弃,这个事实并未表明不需要公共权力来调整全球秩序。然而,分化主权的理论意味着,国家(不管是民族的还是全球的)并不构成政治秩序和民主合法性的最终图景。

自主的权利——这种制度世界主义模式中基本的政治善——在许多方面与无支配自由的概念是一致的。它不能化约为对无干涉自由的消极理解,后者从总体上描绘了新自由主义的个人自由观。在这一方面,理查德·达格的著作把自主和共同体的概念精确地联系在一起,并贴上了自由主义的共和主义的标签(Dagger 1997:ch. 4)。这种世界主义的模式在其根基上仍然是自由主义的,因为它把世界公民描绘成一个在多重政治层面上被授予基本权利的个人。由于深深陷入一种劳动分工的后果主义方法,分化的主权理论认为,某些类型的权利可以在下述管辖权中分别得到最好的保护:多重的管辖权(比如,选举校董事会的权利)、国家的管辖权(对个人自由的宪法保护、对少数民族的保护)、地区的管辖权(迁徙自由、自由和公平地进入经济市场),或者在多边协定的名义下(一种安全环境的权利)。这些事例也展示了与源自上述管辖权的全球分配正义相关的诸种义务的范围,这是个人自主的权利以及他保护其他人自主的相关义务相一致的实质性观念。

根据世界主义民主理论所支持的基本政治善(也就是,自主的原则),全球公民身份的主要政治属性存在于参与民主决策程序的权利之中。这必将要求创造出一种协调的中心机构,它将掌管对关键问题的决策权威的恰当分配,以及多个层面上选举代表、公共审议和民主公民投票的制度结构之执行的恰当分配。尽管还需要对其运作实践作出设计,但我相信,这个规范框架足以被认为是可行的并且可以引导在联合国模式下制度改革的建议。然而,这也是我最关键的观点。考虑到方方面面的

情况，在全球范围内创造一种选举的、代议制的、审议的民主，这显然是一种乌托邦式的想法。承认制度世界主义的计划中内在地存在一些局限，这是一个道德责任和智识诚实的问题。因此，我们需要采取一种更具语境的方法，从而与对规范理想的一种实用主义理解保持一致。考虑到国际领域（它不能严格地根据国内的类比来理解）的结构复杂性和它的文化多样性，这种方法能够包容模式的多样性与民主实践的多样性之间不可避免的共存。这恰恰就是要考虑共和主义的一些关键概念的远见卓识所在。

从选举代表制到论辩式民主

既然共和主义最重要的理论，也就是佩迪特的理论，对国内社会明确采取一种以国家为中心的（statist）观点，那么对如下可能性的思考产生怀疑是可以理解的，即将共和主义拓展为世界主义，尤其是在没有一个世界国家的全球治理的规范框架下。但恰恰是因为共和主义——与自由主义不同——并没有把一个公民的最高权威（sovereign authority）等同于代议制民主的选举程序，所以共和主义告诉了我们一些关于世界主义民主的极为重要的意义。

这个问题已经由赫尔德以一种发人深省的方式表达出来，他指出了由全球化的社会互动所引发的边界的模糊是如何迫使我们重新界定传统民主观念的古典参数（classical parameters）的。自由主义的民主理论取决于一些未经省察的前提，而现在它们正在受到挑战。遵循契约论的传统，自由主义的民主理论把领土原则（它使我们能够依据境外居民还是境内居民来确定社会契约之选民的范围）和民主的实践联系在一起。在自由主义国家的民族边界内，对称（symmetry）和一致（congruence）之间一种双面的概念联系已经形成：

> 在整个19世纪和20世纪，在自由主义民主理论的核心存在这样一种假设，即在政治决策者与政治决策的接受者之间存在一种“对称的”和“一致的”关系。事实上，对称和一致被认为存在于两个关键点上：首先，在公民投票者和那些在原

> 则上能够对他们负责的决策者之间;其次,在决策者的"输出"(决策、政策等等)和他们的选民——最终就是固定边界中的"人民"——之间(Held 1995:241)。

最后,但并非最不重要的是,现代国家中自由主义民主的实施有赖于同意的基本原则,这种同意是由公民的选票和多数原则来表达的。因此,民主合法化的过程也取决于选举的代表,直截了当地说,取决于投票结果。

由于结构性相互依赖的复杂网络超越了国家的边界,并使国家主权变得问题重重,因此全球化挑战了我们对自由主义民主的传统理解。我们可能会自问,当决策者决定国外的政策,影响我们的生活,阻止我们拥有发言权的时候,我们的民主控制还剩下什么?如果对称和一致的关系越来越错位,并且不再能够巧妙地适用于领土原则或者国家结构本身,从而粉碎了自由主义民主的前提;那么,同意和责任性(accountability)的观念会变成什么?换句话说,在全球化的语境中,对国家主权的侵蚀带来了对代议制和选举式民主的侵蚀,从而给政治合法性和政治权威提出了致命的问题。

为了解决各种类型的关键问题,除非自由主义的世界主义能够在全球层面重新创造代议制和选举式民主的制度设置(这一点是值得怀疑的),否则我们将面临民主的一种不可避免的缺陷。这就是我们为什么必须探究替代性的共和主义民主观——按照佩迪特的定义,就是论辩式民主(contestatory democracy)——的原因。佩迪特并不否认公民积极参与立法和审议过程的基本功能。不过,重心已经转移到公共判断和论辩的基本作用上来(这预设了一个由审议民主的公共论坛所构成的对话共同体)。这里,公民最高权力的政治属性并不仅仅依赖于其投票的能力,而在于表达不满的机会、反抗专断约束的机会、要求责任性的机会,以及吸引共同体的注意力来关注他认为对共同善(不管是自主的原则还是免于支配的自由观念)来说至关重要之社会问题的机会。在这个理论框架中,民主和公民的主权与其说是依据**同意**(通过投票)的形式能力来衡量,不如说是依据**论辩**既定权威的实际力量(这就意味着,后者要对他们的行为负责,并且必须时刻将他们的辩护公开)来衡量。佩迪特所使用的譬喻雄

辩地阐述了公民的双重作用：公民既是法律内容的作者（共同的立法者），又是其**编辑者**，因为公民对公共政策的修订、选择和废止拥有最终的发言权。

> 我们上述讨论的要点是，如果我们注意到共和主义者需要的那些制度能够确认并授权于公民共同的、公认的利益，那么我们自然将被引向一种具有双重维度的民主理想。在这种理想中，人们拥有两种类型的权力，一种是作者的权力，一种是编辑的权力。并且在这种理想中，既有与选举式民主相关之制度的适当空间，也有传统共和主义者一直强调的一系列程序性、质询性和上诉性资源的适当空间（Pettit 1997：296）。*

为了说明共和主义如何能够被整合到民主的全球治理的制度图式中，就让我们举一个例子，这是世界主义民主的倡导者所建议的、最有趣的（虽然不是最有雄心的）联合国内部改革的提议。这将包括成立一个能够有机地整合到联合国结构中去的第二公民大会（second civil assembly），并成立一个论辩式民主的政治论坛。为了与世界主义民主理论之核心的规范个人主义保持一致，这种制度提议背后的精神是在跨国公民社会层面实施自主的原则。这种全球公民大会将由世界的公民直接选举（在第一阶段）的代表组成——与仅仅由各国政府任命的代表相对应，他们被授权参加涉及普遍人权的全球问题的民主辩论。在联合国的机构中设立这种第二大会的想法并不必然削弱联合国大会在直接涉及政府间关系的事务上的权力，但它显然对隐藏在自威斯特伐利亚体系以来我们对世界秩序的现代理解中以国家为中心的基础构成了挑战，因而可能预示着国际关系领域的一种范式转换。

尽管有其不完善之处，但我们仍然能够从部长理事会与欧洲议会的功能性共存模式中获得鼓舞，它们至少在理论上共享对欧盟内部事务的

---

* 此处作者引证有误，佩迪特的这段话出自 1999 年《共和主义》平装本的跋（第 296 页），1997 年版的《共和主义》没有这段内容，也没有相应的页码。——译注

决策权。在联合国的结构内部设立一个第二公民大会,将会平衡国家的权力,要求联合国大会的代表对人民负责。这种第二大会是否应该要求简单地批准一部基本宪章之外的立法权,这仍不明朗。然而,按照对论辩式民主的共和主义理解,实质性的意义和权力已经被赋予第二公民大会,以提高其论争那些注定要引起争议的国际政策的能力、表达不满的能力、建立委员会的能力、审查由安理会发布的报告的能力,以及确定联合国大会议程的优先权的能力。换句话说,它能够作为一种巡查官(ombudsman)而发挥其政治影响,对安理会和联合国大会的活动具有最终的发言权,并通过最终的否决权——在特定的环境下,它对其他所有的权威拥有裁决权——来行使一种真正的、确定的(编辑)权威。例如,这种第二公民大会的有效权力能够阻止违反《人权宣言》的国际政策;为了尊重普遍基本人权(包括生存权,这又包括在贫困的环境下获得医疗保健的权利〔1〕)的优先性,它可以推翻世界贸易组织关于制药专利的协定;它可以要求在安全理事会内部进行实质性的改革,或者至少通过迫使超级大国服从一个权威的国际磋商的裁决——比如说,关于集体安全的规范原则的磋商——来平衡超级大国的政治、经济和军事霸权。

结　论

起初我试图论证,戴维·米勒对共和主义公民身份的民族主义解读错误地忽视了自由主义的制度弹性,这种基于其价值中立性的制度弹性从历史角度解释了民主的公民身份这个不断演进的概念。考虑到社会合作的复杂网络在全球化的语境中不断地拓展这一事实,我们没有理由相信,我们对公民身份的理解不能超越民族共同体的边界而得以扩展和演进。

詹姆斯·波曼的贡献在于,他突出地展示了共和主义的世界主义视界的深远意义。尽管我在这里并不讨论他的观点,〔2〕但他关于世界公

---

〔1〕 不仅仅是2001年9月在多哈召开的世界贸易组织部长级会议所规定的紧急情况。

〔2〕 对他的观点的一个更加全面的考查,参见本文篇幅更长的法文版(Chung 2004)。

民身份的对话进路是与对公共领域全球化的全面分析紧密联系在一起的，并且能够让我们更加精确地描绘世界主义理想的政治表述。在波曼看来：

> 有效的自由只要求决策是基于公民们选择的理由做出的，即使他们并没有对政策的实际控制。……因此，公民能够以下列方式摆脱专断权力的支配：他们要么能够拒绝职责，要么能够直接参与审议的程序，正是这种审议赋予了具有集体约束力的决策以权威(Bohman 2001:13)。

尽管我同意他的结论，但波曼谈的是世界主义的共和主义，而我坚持一种制度世界主义的自由主义进路，它关注于实施一种与分化的主权理论相一致的个人权利的多重图式。我相信，单单是共和主义或者世界公民身份的对话进路都不会得出这个结论。然而，制度世界主义的这种自由主义进路需要融合在佩迪特的著作中所发现的对论辩式民主的共和主义理解，目的是在全球层面弥补基于选举代表制的传统自由主义民主观念的局限性。

参考文献

Bohman, J. 1997. "The public spheres of the world citizen", Bohman & Lutz - Bachmann 1997: 179 - 200.

——1998. "The globalization of the public sphere: cosmopolitan publicity and cultural pluralism", *The Modern Schoolman*, 75, 101 - 117.

——2001. "Cosmopolitan republicanism: citizenship, freedom and global political authority". The Monist, 84/1, 3 - 21.

Bohman, J. & M. Lutz - Bachmann, eds. 1997. *Perpetual Peace, Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal.* Cambridge, MA: MIT Press.

Buzan, B. 1983. *People, States and Fear: The National Security Problem in International Relations.* Brighton: Wheatsheaf.

Chung, R. 2004. "Les attributes republicains de la citoyennete cosmopolitique". Duuhamel & Lacroix 2004 (forthcoming).

Dagger, R. 1997. *Civic Virtues. Rights, Citizenship, and Republican Liberalism.* Oxford: Oxford University Press.

Duhamel, A. & A. Lacroix, eds. 2004(forthcoming). *Ethique et politique dns l'sespace mondial, Montreal*: Liber.

Falk, R. 1995. *On Humane Governance. Toward a New Global Politics.* University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Held, D. 1991a, "Democracy, the Nation - State and the Global System ". Held 1991b: 197 - 235.

——ed. 1991b. *Political Theory Today.* Stanford, CA: Stanford University Press.

——1995. *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance. Stanford*, CA: Stanford University Press.

——1997. "Democracy and globalization", *Global Governance*, 3, 251 - 267.

Holden B., ed. 1999. *Global Democracy. Key Debates.* London: Routledge.

Hutchings, K. & R. Dannreuther, eds. 1999. *Cosmopolitan Citizenship.* London: MacMillan Press.

Kymlicka, W. 2001. "Citizenship in an era of globalization: commentary on Held". *Politics in the Vernacular.* Oxford: Oxford University Press, 317 - 326.

Linklater, A. 1999. "Cosmopolitan citizenship". Hutchings & Dannreuther 1999, 35 - 59.

Miller, D. 1999. "Bounded citezenship". Hutchings & Dannreuther 1999, 60 - 80.

Pettit, P. 1997. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government.* Oxford: Oxford University Press.

Pogge, T. W. 1992. "cosmopolitanism and sovereignty". Ethics, 103, 48 - 75.

Rosenau, J. N. & E. - O. Czempiel, eds. 1992. *Governance without Government: Order and Change in World Politics. Cambridge*: Cambridge University Press.

Saward, M. 1999. "A critique of Held". Holden 1999: 17 - 46.

Viroli, M. 2002. *Republicanism.* New York: Hill and Wang.

Weinstock, D. M. 2001. "Prospects for transnational citizenship and democracy". *Ethics and International Affairs* , 15/2, 53 - 66.

World Trade Organization Ministerial. 2001. *Conference of the WTO in Doha*, November, 2001.

Ryoa Chung , The Cosmopolitan Scope of Republican Citizenship, in D. Weinstock and C. Nadeau eds. , *Republicanism: History, Theory and Practice*, London: Frank Cass, 2004, pp. 135 - 155.

致 谢

下列作者授权我们翻译并以中文出版他们的文章。这些作者(按文章编排顺序)是:密西根大学法学院 Don Herzog 教授,普林斯顿大学历史系 Daniel T. Rodgers 教授,意大利米兰大学 Luigi Marco Bassani 教授,芝加哥大学政治学系 John P. McCormick 教授,杜克大学哲学系 Allen E. Buchanan 教授,普林斯顿高等研究院 Michael Walzer 教授,Syracuse 大学哲学系 Kenneth Baynes 教授,加州大学洛杉矶分校 Stephen Gardbaum 教授,印第安纳大学 Jeffrey C. Isaac 教授,普林斯顿大学政治系 Alan Patten 教授,布朗大学哲学系 Charles Larmore 教授,巴黎大学哲学系 Jean - Fabien Spitz 教授,圣母大学 Paul Weithman 教授,蒙特利尔大学 Ryoa Chung 教授。遗憾的是我们始终未能找到《自由主义的挽歌》一文的作者 H. N. Hirsch 教授,盼识者能提供他的联系方式。

钱永祥先生在《社会整合与罗尔斯自由主义的政治性格》(1995)一文中的引证使我们注意到 Gardbaum 教授的长文;刘擎博士向我们推荐了 McCormick 教授的文章;陈丹通读了《法律、政治与社群的主张》一文,并提出若干修改建议;王华平承担了部分文献注释的扫描和整理。

严搏非先生曾在《书城》上推介编者此前主持编译的《公民共和主义》(应奇、刘训练编,东方出版社,2006)和《共和主义》(菲利普·佩迪特著,刘训练译,江苏人民出版社,2006)两书,并基于他对于共和主义学理资源之于中文政治哲学的重要性的体认,慨然支持包括本书在内的“共和译丛”的出版。

向以上诸位致以深切谢忱，感谢各位译校者的辛劳，并谨以此编纪念即将逝去的2006年——我们生命中的“共和之年”。

编　者

2006年12月24日

[General Information]
书名=共和的黄昏　自由主义、社群主义和共和主义
作者=应奇，刘训练编
页数=477
SS号=11894700
DX号=
出版日期=2007.8
出版社=吉林出版集团有限责任公司